فلسفۂ شریعتِ اسلام

تالیف

ڈاکٹر صبحی محمصانی

ترجمہ: مولوی محمد احمد رضوی

www.KitaboSunnat.com

مجلسِ ترقیِ ادب، کلب روڈ، لاہور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ

مجلس التحقیق الاسلامی کے زیر اہتمام

محدث لائبریری

کتاب وسنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

معزز قارئین توجہ فرمائیں

- کتاب وسنت ڈاٹ کام پر دستیاب تمام الیکٹرانک کتب ...عام قاری کے مطالعے کیلئے ہیں۔
- مجلس التحقیق الاسلامی کے علمائے کرام کی باقاعدہ تصدیق واجازت کے بعد (Upload) کی جاتی ہیں۔
- دعوتی مقاصد کیلئے ان کتب کو ڈاؤن لوڈ (Download) کرنے کی اجازت ہے۔

تنبیہ

ان کتب کو تجارتی یا دیگر مادی مقاصد کیلئے استعمال کرنے کی ممانعت ہے

کیونکہ یہ شرعی، اخلاقی اور قانونی جرم ہے۔

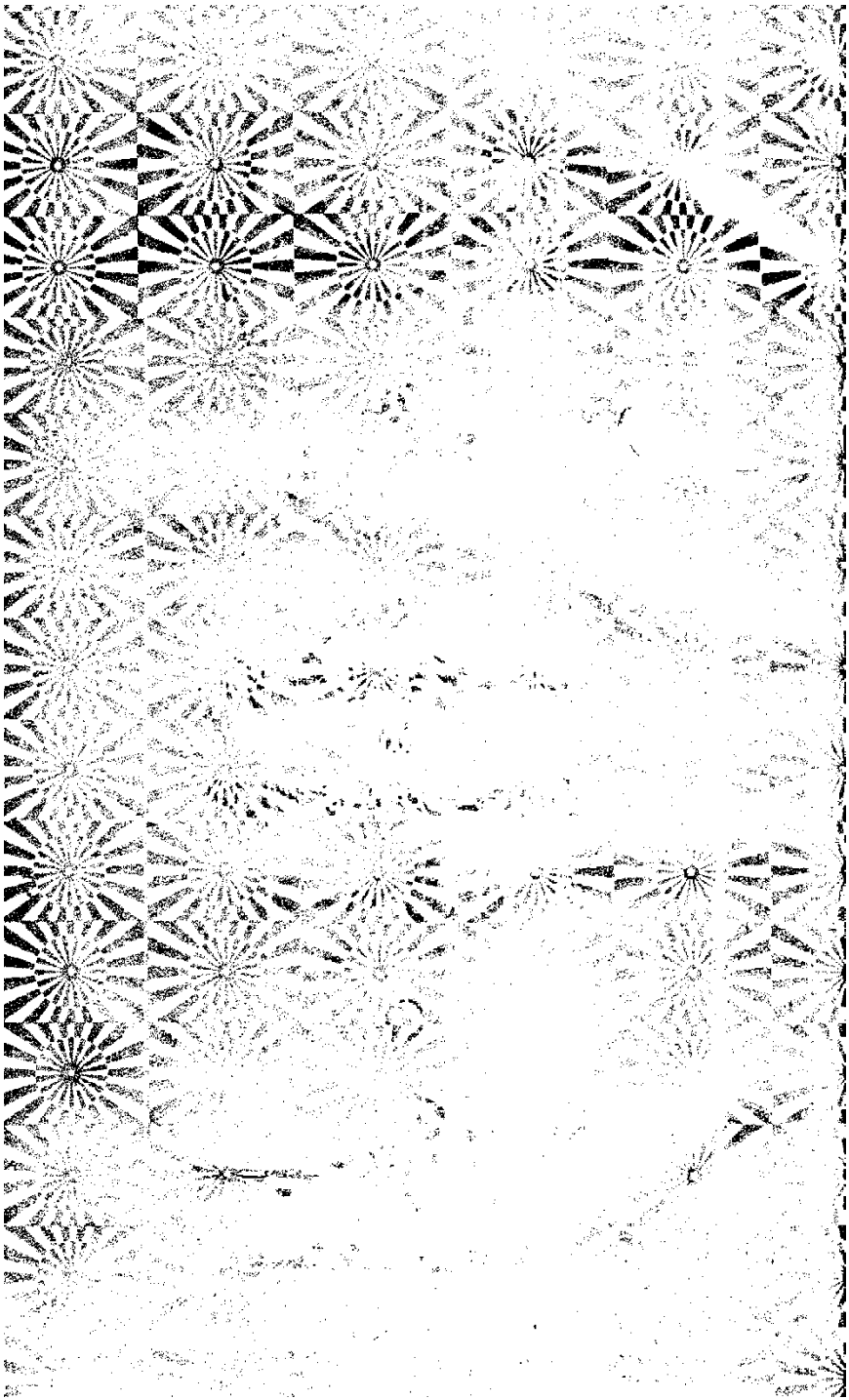
اسلامی تعلیمات پر مشتمل کتب متعلقہ ناشرین سے خرید کر تبلیغ دین کی کاوشوں میں بھرپور شرکت اختیار کریں

PDF کتب کی ڈاؤن لوڈنگ، آن لائن مطالعہ اور دیگر شکایات کے لیے درج ذیل ای میل ایڈریس پر رابطہ فرمائیں۔

KitaboSunnat@gmail.com

www.KitaboSunnat.com

www.KitaboSunnat.com



محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

یہ کتاب محکمہ اطلاعات حکومت پنجاب

اور

اتفاق فاؤنڈیشن کے تعاون سے شائع ہوئی

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فلسفۂ شریعتِ اسلام

تالیف
ڈاکٹر صبحی محمصانی

ترجمہ
مولوی محمد احمد رضوی

نگران
ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ

مجلسِ ترقیِ ادب
کلب روڈ ــــ لاہور

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

25915
ص ب ح ـ ط

جملہ حقوق محفوظ

طبع دہم : نومبر ۱۹۹۹ء

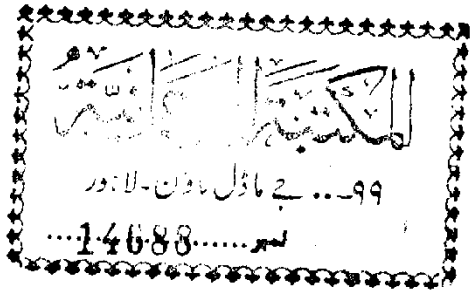
تعداد : ۱۱۰۰

ناشر : احمد ندیم قاسمی
ناظم مجلسِ ترقیِ ادب، کلب روڈ، لاہور

طابع : توفیق الرحمٰن

مطبع : سعادت آرٹ پریس
۱۹ ـ A ایبٹ روڈ لاہور

قیمت : 115 روپے



محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فہرست

پیش لفظ ۱۱

مقدمہ طبع اول ۱۳

باب اول: علمِ فقہ کی تعریف اور اس کی قسمیں ۱۹

انسان مدنی الطبع ہے ۲۱

قانون کے معنی ۲۳

علمِ اصول اور حکمِ شرعی ۲۵

علمِ فقہ کی تعریف ۲۸

تعریف کی مزید تشریح ۲۸

فقہِ اسلامی دین ومعاملات دونوں پر مشتمل ہے ۳۰

علمِ فقہ کی تقسیم ۳۱

قوانینِ جدیدہ کی تقسیم ۳۳

حواشی باب اول ۳۵

باب دوم: قانون سازی کی اجمالی تاریخ ۳۹

فصل اول: مذاہبِ اسلامیہ ۴۱

قانون سازی کے مختلف ادوار ۴۱

فقہِ اسلامی کا طریق ۴۶

فصل دوم: مذہبِ حنفی ۵۱

امام اعظم ۵۱

اصحابِ ابوحنیفہ اور کتبِ ظاہرۃ الروایہ ۵۳

تلامذہ اور متاخرین کی تالیفات ۵۵

مذہبِ حنفی کی اشاعت ۵۸

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فصل سوم: مذہب مالکی ۵۹
امام مدینہ ۵۹
امام مالکؒ کے شاگرد اور مقلدین ۶۱
فصل چہارم: مذہبِ شافعی ۶۳
امام شافعیؒ ۶۳
امام شافعی کی تالیفات ۶۴
امام شافعی کے شاگرد اور مقلدین ۶۵
فصل پنجم: مذہبِ حنبلی ۶۷
امام احمد بن حنبلؒ اور ان کے شاگرد ۶۷
اشاعتِ مذہبِ حنبلی اور تحریکِ وھابیت ۶۹
فصل ششم: اہلِ سنّت کے متروک مذاہب ۷۱
مذہبِ اوزاعی ۷۱
مذہبِ ظاہری ۷۲
مذہبِ طبری ۷۳
فصل ہفتم: مذاہبِ شیعہ ۷۵
اہل شیعہ ۷۵
شیعۂ امامیہ ۷۶
شیعۂ زیدیہ ۷۸
شیعۂ اسماعیلیہ ۷۹
فصل ہشتم: حکومتِ عثمانیہ کے قوانین اور مجلّۃ الاحکام العدلیہ ۸۱
سرکاری طور پر اسلامی قوانین کی تدوین کا خیال ۸۱
ابن المقفع اور خلیفہ ابو جعفر منصور کی مساعی ۸۲

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فتاویٰ ھندیہ ۸۴

قوانینِ عثمانیہ (ترکیہ) ۸۵

مجلۃ الاحکام العدلیہ ۸۶

مضامین مجلّہ ۸۷

مجلّہ کی شرحیں ۹۱

فصل نہم: مشرقی ممالک میں قانون سازی کی تحریکیں ۹۳

موجودہ زمانے میں مجلّہ کی حیثیت ۹۳

پاکستان و ہند ۹۵

مصر ۹۸

ترکیہ ۱۰۴

جمہوریہ لبنانیہ ۱۰۶

سوریا ۱۱۲

فصل دہم: قوانینِ یورپ کی تاریخ پر ایک نظر ۱۱۵

رومی قانون (رومن لاء) ۱۱۵

نپولین کا قانون ۱۱۷

سوئٹزرلینڈ اور جرمنی ۱۱۸

برطانیہ و امریکہ ۱۱۹

حواشی باب دوم ۱۲۱

باب سوم: قوانینِ اسلامی کے مآخذ ۱۲۳

فصل اول: دلائلِ شرعیہ ۱۲۵

تمہید ۱۲۵

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

علمائے اصول ۱۳۵
قرآن و سنّت میں منسوخ شدہ آیات و احادیث ۱۳۷

فصل دوم: کتاب اللہ ۱۴۰

قرآن کریم کا نزول ۱۴۰
قرآن کریم کا جمع کرنا اور اس کی تفسیر ۱۴۱
قرآن کریم کے معانی کا ترجمہ ۱۴۳

فصل سوم: سنّت ۱۴۶

حدیث کی کتابت ۱۴۶
مسانید و مصنفات ۱۴۷
حدیث کی تحقیق ۱۴۸
راویانِ حدیث ۱۵۰
احادیثِ موضوعہ ۱۵۲
احادیثِ موضوعہ کی مثالیں ۱۵۲

فصل چہارم: اجماع ۱۵۵

دلائلِ اجماع ۱۵۵
اجماع کے معنی اور شرائط ۱۵۷

فصل پنجم: قیاس ۱۵۹

قیاس کے معنی ۱۵۹
دلائلِ قیاس ۱۶۰
قیاس کے ارکان اور شرائط ۱۶۳

فصل ششم: دوسرے دلائلِ شرعیہ ۱۶۶

انصاف اور خیرِ مطلق ۱۶۶

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

استحسان ۱۶۸
مصالحِ مرسلہ ۱۷۱
استدلال و استصحابِ حال ۱۷۳
اسلام سے پہلے کی شریعتیں ۱۷۷
فصل ہفتم: اجتہاد ۱۷۹
اجتہاد اور تقلید ۱۷۹
مجتہدین ۱۸۱
وجوبِ اجتہاد کی دلیلیں ۱۸۲
تقلید کب جائز ہے؟ ۱۸۶
قولِ صحابی ۱۸۸
آج کل کی عدالتوں کا اجتہاد ۱۸۹
مجلّے میں نوعیتِ اجتہاد ۱۹۰
اہلِ رومہ کے نزدیک اجتہاد کی حیثیت ۱۹۲
حواشی باب سوم ۱۹۴
باب چہارم: قانون سازی کے خارجی مآخذ ۲۰۷
فصل اول: احکام کی تبدیلی ۲۰۹
خارجی مآخذ ۲۰۹
شریعت کے مقاصد ۲۰۹
تبدیلیِ احکام کے اصول ۲۱۱
احکام و اجتہاد کی تبدیلی کی مثالیں ۲۱۳
احکامِ نصوص کی تبدیلی ۲۱۴
اولیاتِ عمر ابن خطابؓ ۲۱۷
بعض خلفاء کی اولیات ۲۲۲

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

امام ابو یوسف حنفیؒ ۲۲۳
امام قرافی مالکیؒ ۲۲۴
امام طوفی حنبلیؒ ۲۲۵
خلاصہ ۲۲۷

فصل دوم: قانونی حیلے ۲۳۱

تاریخ پر ایک نظر ۲۳۱
شرع اسلامی ۲۳۲
شرعی حیلے جو احناف اور بعض شافعیوں کے نزدیک جائز ہیں ۲۳۳
دیگر مذاہب اسلامیہ ۲۳۵
خلاصہ ۲۳۸

فصل سوم: براہِ راست قانون سازی ۲۴۱

بادشاہِ وقت کی قانون سازی کا جواز ۲۴۱
براہِ راست قانون سازی کے اسباب اور صورتیں ۲۴۲
خلیفہ کے خصوصی اختیارات کے حدود ۲۴۴

فصل چہارم: رسم و رواج ۲۴۷

علوت یعنی رواج عام ۲۴۷
اسلامی قانون سازی پر رسم و رواج کا اثر ۲۴۹
اسلام کے فروعی احکام پر رواجات کا اثر ۲۵۰
رواج کی شرطیں ۲۵۲
رواج کی رو سے فیصلہ کرنے کی مثالیں ۲۵۴

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فصل پنجم: شرعِ اسلامی کا رومی قانون سے تعلق ۲۵۷
اختلافِ آراء ۲۵۷
شرع اسلامی اور قانون رومانی میں مقدار مشابہت ۲۵۹
مشابہت کا ذاتی مفہوم ۲۶۱
قانون رومانی کے بارے میں مسلمان فقہا کا موقف ۲۶۵
اسلامی شریعت کا شریعتِ یہودیہ سے تعلق ۲۶۶
مفتوحہ اسلامی ممالک میں رواجاتِ رومانی کے اثرات ۲۶۷
خلاصہ ۲۶۹
حواشی باب چہارم ۲۷۱
باب پنجم: بعض قواعدِ کلّیہ ۲۸۳
فصل اول: معلوماتِ عامہ ۲۸۵
قواعدِ کلیہ کی تعریف ۲۸۵
اشباہ و نظائر ۲۸۶
قواعدِ کلیہ کی تعریف اور ان کا فائدہ ۲۸۸
فصل دوم: ضرورت و حاجت کا حکم ۲۹۱
تکلیف آسانی چاہتی ہے ۲۹۱
ضرورت کے وقت ممنوع چیزیں مباح ہوجاتی ہیں ۲۹۳
قاعدے کے شرائط ۲۹۳
تداوی کا مسئلہ ۲۹۶
تعارضِ مصالح کے وقت ایک دوسرے پر ترجیح ۲۹۷

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فصل سوم: کاموں میں ارادہ ۳۰۰
کام اپنی اغراض سے وابستہ ہیں ۳۰۰
نیّت اور ظاہر ۳۰۱
حقیقت اور مجاز ۳۰۳
تصریح اور دلالت ۳۰۵
مطلق اور مقیّد ۳۰۷
ربطِ کلام ۳۰۸
اندازِ بیان ۳۰۹
فصل چہارم: گواہی کے عام اصول و قواعد ۳۱۲
بندِ اول: لوازماتِ ثبوت ۳۱۳
اہمیتِ ثبوت ۳۱۳
بارِ ثبوت ۳۱۴
ترجیحِ ثبوت ۳۱۷
بندِ دوم: اقرار ۳۱۹
اقرار کا اثر ۳۱۹
کیا اقرار قابلِ تجزیہ ہے؟ ۳۲۱
بندِ سوم: زبانی گواہی ۳۲۳
زبانی گواہی قبول کرنے کے شرائط ۳۲۳
گواہی کے درجے ۳۲۴

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

عورتوں کی گواہی ۳۲۷
ایک مرد کی گواہی ۳۳۰
شرائط دیانت و عدالت ۳۳۴
گواہ سے قسم لینا ۳۳۵
تواتر ۳۳۶
گواہی کا جانچنا ۳۳۷
متضاد گواہی ۳۴۰

بندِ چہارم: قسم ۳۴۱
قسم لینا ۳۴۱
مدعا علیہ کی قسم ۳۴۲
مدعا علیہ کے انکار پر مدعی سے قسم لی جائے گی ۳۴۴
قسم کا استعمال ۳۴۶
حاکم کی طرف سے قسم کی تحریک ۳۴۷

بندِ پنجم: شہادت کے دیگر مسائل ۳۵۰
تحریری گواہی ۳۵۰
یقینی قرینہ ۳۵۲
تناقض ۳۵۳
تناقض کی پہلی صورت ـــــ تناقضِ گواہاں ۳۵۴
آخری ریمارک .....
تناقض کی دوسری صورت ـــــ تناقضِ مدعی ۳۵۵

فصلِ پنجم: عام متفرق قواعد ۳۵۷
تابع تابع ہی رہے گا ۳۵۷

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مجلے میں دی ہوئی مثالیں ۳۵۷
ابتداء اور بقا ۳۵۹
نقصان اور نفع ساتھ ساتھ ہیں ۳۶۱
ممنوع چیز کا اثر ۳۶۲
مانع اور مقتضی کا تعارض ۳۶۳
سببِ ملکیت کی تبدیلی ۳۶۴
کسی چیز کو قبل از وقت حاصل کرنے کی کوشش ۳۶۴
دیگر قواعد ۳۶۵
حواشی باب پنجم ۳۶۷
اہم عربی مآخذ ۳۸۳
غیر عربی مآخذ ۳۹۵

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

پیش لفظ

کتاب ہذا "فلسفۃ الشریع فی الاسلام" کا اردو ترجمہ ہے جسے ڈاکٹر صبحی محمصانی نے عربی زبان میں تالیف کیا۔ اس کا پہلا ایڈیشن ۱۹۴۶ء میں بیروت سے شائع ہوا تھا اور دوسرا ایڈیشن ترمیم اور اضافے کے ساتھ ۱۹۵۲ء میں طبع ہوا۔

مصنفِ علّام کا شمار زمانۂ حال کے نامور ماہرینِ قانون میں ہوتا ہے۔ آپ نے قانون کی تحصیل فرانس میں کی اور اس کے بعد لندن یونیورسٹی سے بھی قانون کی اعلیٰ سند حاصل کی۔ آپ پہلے بیروت میں مسلمانوں کی عدالتِ مرافعہ میں سرکاری وکیل تھے۔ پھر وہاں کی امریکن یونیورسٹی میں عثمانیہ ضابطۂ قانون اور رومی قانون کے پروفیسر رہے۔ آج کل آپ بیروت میں عدالتِ مرافعہ کے صدر ہیں اور قانون کے متعلق متعدد کتابیں فرانسیسی اور عربی زبان میں تالیف کر چکے ہیں۔ فاضل مصنف نے مشرق اور مغرب کے قدیم اور جدید قانونی ضابطوں کا گہرا مطالعہ کیا ہے اور اسلامی فقہ ان کا خاص موضوع بحث ہے' اس لیے وہ پیش نظر کتاب کی تالیف کے لیے غیر معمولی صلاحیت اور اہلیت رکھتے ہیں' چنانچہ انھوں نے اس تالیف میں اسلامی فقہ کے ارتقاء پر نہ صرف تاریخی لحاظ سے نگاہ ڈالی ہے بلکہ اکثر امور کے اسباب و علل کی تلاش کی ہے اور ان پر فلسفیانہ انداز سے تبصرہ کیا ہے۔

کتاب ہذا جن اغراض کے تحت لکھی گئی ہے اور اس کی تالیف میں جن اصولوں کی پیروی کی گئی ہے' فاضل مصنف نے انہیں خود ہی اپنے مقدمے میں وضاحت سے بیان کر دیا ہے لہٰذا انہیں یہاں دہرانے کی ضرورت نہیں۔

فاضل مصنف نے کتاب کو پانچ ابواب میں تقسیم کیا ہے اور ہر باب میں متعدد فصلیں ہیں:

باب اول میں قانون کی تعریف اور اس کے اصولوں کا بیان ہے۔ پھر اسلامی فقہ اور اس کے مختلف مسائل اور مباحث کا ذکر ہے۔

باب دوم میں اسلامی فقہ کے مختلف مذاہب کی مختصر تاریخ ہے اور ان کے باہمی

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فروعی اختلافات کا بیان ہے۔ نیز اسلامی ملکوں کے مروجہ قوانین کے متعلق ضروری معلومات ہیں۔

باب سوم میں اسلامی شریعت کے مآخذ و مصادر یعنی کتاب' سنّت' اجماع اور قیاس اور دیگر ادلّۂ شرعیہ مثل استحسان و استصحاب کا بیان ہے' نیز اجتہاد اور تقلید پر بحث ہے۔

باب چہارم میں احکام کی اُن تبدیلیوں کا بیان ہے جو زمانے کے اقتضا سے پیدا ہوتی ہیں یا رسم و رواج کے اثر سے معرض وجود میں آتی ہیں۔ نیز اس بات کی تحقیق کی گئی ہے کہ آیا اسلامی فقہ پر رومی قانون اثر انداز ہوا ہے یا نہیں۔

باب پنجم میں بعض قواعد کلیہ کا بیان ہے۔ مثلاً" قصد و ارادہ' اثبات' اقرار' شہادت وغیرہ۔

ترجمے کا کام جناب مولوی محمد احمد صاحب رضوی نے سرانجام دیا ہے جو پاکستان کی مجلس دستور ساز میں مترجم ہیں اور اس پر نظر ثانی راقم الحروف نے کی ہے۔ مولانا موصوف نے اپنی گوناں گوں مصروفیتوں کے باوجود یہ گراں قدر علمی خدمت جس محنت اور قابلیت سے سرانجام دی ہے' اس کا نتیجہ ناظرین کرام کے سامنے ہے۔

بعض روشن خیال حلقوں سے یہ آواز بار بار بلند کی گئی ہے کہ اسلامی فقہ کو موجودہ زمانے کے نئے تقاضوں کی روشنی میں ازسرنو ترتیب دیا جائے۔ اس کے علاوہ پاکستان میں آج کل اسلامی نظام حکومت کے اجرا کا مسئلہ بھی درپیش ہے لہٰذا امید واثق ہے کہ اندریں حالات پیش نظر کتاب خاص دلچسپی کے ساتھ پڑھی جائے گی۔

عنایت اللہ

صدر شعبۂ عربی و اسلامیات

یکم محرم ۱۳۷۵ھ

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مقدمۂ طبع اول

گو مرورِ ایام کے ساتھ ساتھ قوموں کی زندگیاں روپوش ہوتی چلی گئیں مگر صفحات تاریخ پر کاروان رفتہ کے نشانِ پا معاشرۂ انسانی کا ایسا لازوال سرمایہ اور بنی نوع انسان کی اقتصادی اور معاشرتی زندگی کا ایسا آئینہ ہے جس میں حوادث بعیدہ کی تصاویر دھندلی نظر آتی ہیں اور حوادثِ قریبہ کی بالکل صاف اور واضح۔ اس فطری احساس کے سبب واقعاتِ پارینہ کچھ بے روح اور نامانوس سے معلوم ہوتے ہیں لیکن تازہ گزرے ہوئے واقعات میں کچھ ایسے آثارِ تازگی پائے جاتے ہیں گویا وہ ہمارے ہی مشاہدات اور گرد و پیش کے حالات ہیں۔ باوجود اس امر کے تمام تاریخی واقعات میں ایک ایسا رشتہ موجود ہے جو ان کو ایک دوسرے سے مربوط رکھتا ہے اور اسی رشتے کے سہارے حوادث' زمانے کی تاریخی منزلیں طے کرتے ہیں۔ چنانچہ یہ رشتہ زمانے کی سطح پر ایک موج کی صورت اختیار کرلیتا ہے جو ماضی کو حال سے اور قدیم کو جدید سے ملادیتا ہے۔ اس لیے یہ ممکن نہیں کہ واقعات قدیمہ اور ان کے تغیرات کے اسباب کو ذہن نشین کیے بغیر ہم واقعات جدیدہ کا تجزیہ کرسکیں۔ اسی طرح واقعاتِ جدیدہ کا تجزیہ کرنے کے لیے حالاتِ جدیدہ کے ساتھ ان کا مقابلہ کرنا اور ان کے اسباب و علل کا جاننا ضروری ہے۔

یہ تاریخ کی ایک مسلّمہ حقیقت ہے کہ اجتماعی زندگی کے حالات زمان و مکان کے اختلاف سے بدلتے رہتے ہیں اور چونکہ آئین و قوانین بھی اجتماعی زندگی کے مظاہر ہیں اس لیے ثابت ہوا کہ قوانین انسانی بھی اختلافِ زمان و مکان سے متاثر ہوتے رہتے ہیں۔ اور یہ بھی ثابت ہوگیا کہ قوانین کا قالب قوم کے اخلاق و عادات اور روایات و رجحانات کی مٹی سے بنتا ہے اور قومی زندگی کی مشغولیتوں کے تقاضے قوانین کے آئینے میں بالکل صاف نظر آتے ہیں۔

اس کے باوجود جو قوانین ایک دوسرے سے مختلف نظر آتے ہیں' اپنے اسباب و

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

علل اور وجودی اعتبار سے ایک ہی رشتے میں منسلک ہیں اور جب ہم انہیں اتحاد و اختلاف کے متضاد معیار سے جانچتے ہیں تو باوجود مغایرت کے ان میں مماثلت اور مشابہت بھی پاتے ہیں۔

قدیم اور جدید قوانین کی یہی مغایرت و مماثلت راقم کے لیے تالیف کتاب کا سب سے پہلا محرک بنی۔ یہ صرف مختصر سا دیباچہ ہے جو اسلامی قانون سازی کی تحقیق کی غرض سے مختلف مذاہب اور قوانینِ جدیدہ کی روشنی میں لکھا گیا ہے۔

میں نے کتاب ہذا کی تالیف میں اس بات کی انتہائی کوشش کی ہے کہ صحیح اور قابلِ اعتماد ماخذوں پر بھروسہ کروں اور ان میں سے سب سے زیادہ مستند ماخذ کو دلیلِ راہ بناؤں۔ یہ بات سب پر عیاں ہے کہ ایسی خوبیاں رکھنے والی کتابیں سب نہیں تو اکثر ایسے اوراقِ پارینہ کا مجموعہ ہیں جو اوزاں قسم کے زرد کاغذ پر چھپی ہوئی ہیں۔ ان کی چھپائی اس قدر ناقص اور بے سلیقہ ہے کہ بہ سہولت پڑھی بھی نہیں جاسکتیں۔ مزید برآں ان کے حواشی بھی بہت الجھے ہوئے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بعض لوگوں نے دقتِ مطالعہ کی وجہ سے ان کی حقیقی خوبیوں کو نظر انداز کردیا اور ظاہری ہیئتِ کذائی سے اکتا کر ان کو پڑھنا چھوڑ دیا۔

عام لوگوں کے برعکس مجھے ان زرد رنگ کے کاغذ کی کتابوں سے گویا عشق تھا جس پر مجھے ناز ہے کیونکہ ان میں فکرِ بلیغ کا بے انداز خزانہ پوشیدہ ہے اور ایسی نادر اور گراں قدر تحقیقاتِ علمی کا ذخیرہ موجود ہے جو ہمارے اسلاف نے بڑی کدو و کاوش اور عرق ریزی کے بعد جمع کیا تھا۔

کتاب ہذا کی تالیف کا پہلا مقصد یہ ہے کہ میں زرد کاغذ کی ان کتابوں کے گراں بہا علمی خزانوں کو تحریر میں لاؤں اور انہیں آرائے جدیدہ و افکارِ نو کے بالمقابل رکھ کر ان کی باہمی موافقت اور مخالفت کے پہلوؤں کو وضاحت کے ساتھ بیان کردوں اور دونوں زاویہ ہائے نگاہ کے دلائل و براہین بھی پیش کردوں۔ میں نے زیادہ تر یہ

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کوشش کی ہے کہ ان سے میں جو مواد فراہم کروں اسے بلا کسی مذہب کی طرف داری کیے اور بلا کسی رائے کو ترجیح دیئے بے کم و کاست بجنسہٖ پیش کردوں اور اس کا فیصلہ قارئین کرام یا دوسرے محققین پر چھوڑ دوں۔

مجھے توقع ہے کہ اس طرح میں دستور سازی کا اسلامی نظریہ غیر مسلم حضرات اور ان کے اربابِ فکر کے سامنے پوری وضاحت کے ساتھ پیش کرسکوں گا اور بہ قدر امکان اُن لغزشوں کا ازالہ بھی کرسکوں گا جو بعض لوگوں سے سرزد ہوئی ہیں۔ انھی میں سے مستشرقین اور ان کے نقش قدم پر چلنے والے حضرات ہیں جنھوں نے ایسے مضامین پر قلم اٹھایا کہ اول تو وہ ان مضامین کی زبان ہی سے کماحقہ واقف نہ تھے' دوسرے وہ اس فن کے اصل مآخذ سے بھی بیگانہ تھے۔ تحقیقِ علمی کی دنیا میں فکر و ادراک کی لغزشیں ناقابلِ عفو تصور کی جاتی ہیں' خواہ وہ سہواً ہوں یا عجلت میں سرزد ہوں' خواہ ان کا سبب کوتاہیِ کاوش ہو یا تنقیدی تہی دستی اور خواہ وہ ذاتی اغراض کی وجہ سے ہوں۔

نیز مجھے امید ہے کہ کتاب ہذا کے ذریعے میں اسلامی قانون دان حضرات کو' بالخصوص "مجلۂ احکام عدلیہ" سے باخبر لوگوں کو مغربی قانون سازی کے طریقوں اور دونوں طریقوں کے قدر مشترک اور مابہ الامتیاز سے روشناس کرانے میں بہ قدر استطاعت کامیاب ہوجاؤں گا۔

کتاب ہذا کی تالیف سے یہی میرا مقصد ہے۔ اگر میں اس مقصد میں جزوی طور پر بھی کامیاب ہوگیا تو اسے اپنی خوش نصیبی سمجھوں گا "وما اوتیتم من العلم الا قلیلا۔"

دوسرے مؤلفین کا دستور ہے کہ اپنی تالیف پیش کرتے وقت صرف ازراہ کسرنفسی قارئین سے اپنی غلطی یا سہو کی معذرت چاہتے ہیں لیکن میں اپنی اس کتاب میں ازراہ کسرنفسی نہیں بلکہ اپنی بے بضاعتی کے پیش نظر معترف ہوں کہ میرے لیے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

خطا و نسیان کے سلسلے میں معذرت چاہنا بہ نسبت ان کے زیادہ ضروری ہے۔

آخر میں یہ عرض کردینا بھی ناگزیر معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب صرف مقدمہ ہے ایک دوسری تالیف کا جو اس کے بعد انشاء اللہ تعالیٰ ہدیۂ ناظرین کروں گا جس میں "قانونِ معاہدات و موجبات کے عام اسلامی نظریات" پر مختلف مذاہب کے زاویہ ہائے نگاہ کی روشنی میں سیر حاصل بحث کی گئی ہے' خصوصاً مذہب حنفی اور دوسرے آئمہ مجتہدین کے مذاہب اور معاشرۂ جدیدہ کے قوانینِ نو کی روشنی میں جن میں لبنان' انگلستان اور فرانس کے قوانین خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ "واللہ ولی التوفیق فی البدایۃ والنہایۃ"۔

صبحی محمصانی

بیروت' یکم نومبر' ۱۹۴۵ء

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

باب اول

علمِ فقہ کی تعریف اور اُس کی قسمیں

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

علمِ فقہ کی تعریف اور اس کی قسمیں

انسان مدنی الطبع ہے

ہمارے لیے ممکن نہیں کہ اس موقع پر اُن مختلف نظریوں کو بیان کریں جن میں معاشرے کی حقیقت سے بحث کی گئی ہے۔ نہ روسو اور اس جیسے فلسفیوں کے اس قول کی نامعقولیت بیان کرنے کا یہ موقع ہے کہ انسان ابتدائے آفرینش میں فطرتاً (۱) تنہائی کی زندگی بسر کرتا تھا اور معاشرہ افرادِ انسانی کے مل جل کر رہنے سے پیدا ہوا (۲)۔ بلکہ یہاں ہم صرف وہی رائے بیان کریں گے جو آج کل کے علمائے تمدن کے نزدیک سب سے زیادہ صحیح ہے اور وہ یہ کہ انسان فطرتاً مدنی الطبع ہے اور اجتماعی زندگی اس کے لیے ناگزیر ہے۔

مذکورہ بالا حقیقت کا یہ لازمی نتیجہ تھا کہ قوانین اور شرائع معاشرۂ انسانی میں معرضِ وجود میں آئیں تاکہ افراد کے باہمی مخاصمات کا ان کے مطابق فیصلہ ہوسکے، کیونکہ اجتماعی زندگی میں باہمی معاملات لازمی ہوجاتے ہیں جن سے لوگوں کے درمیان مختلف قسم کے تعلقات پیدا ہوتے ہیں اور ان تعلقات سے نزاعات اور منازعات بھی پیدا ہوتے ہیں لہٰذا ایسے قوانین ضروری ہوگئے جن کے ذریعے سے ہر فرد کے حقوق کا تعین ہوجائے اور اس سے باہمی نزاع اور مخاصمت کی روک تھام ہوسکے۔

"مجلۃ الاحکام العدلیہ" میں بھی اسی رائے کی تائید کی گئی ہے۔ قارئین کرام یہاں اور دوسری جگہ ملاحظہ کریں گے کہ "مجلّہ" میں ایسے نظریے اور ایسی رائیں بیان کی گئی ہیں جو قوانین کی کتب جدیدہ میں مشکل ہی سے مل سکتی ہیں۔ مجلّے کی پہلی دفعہ میں یہ عبارت مذکور ہے کہ "انسان چونکہ مدنی الطبع ہے اس لیے دوسرے حیوانات کی طرح وہ تنہا زندگی بسر نہیں کرسکتا بلکہ وہ فطرتاً عمرانی زندگی کی ترقی کے ساتھ ساتھ باہمی تعاون اور شرکت کے لیے مجبور ہے۔ اور چونکہ ہر انسان ساز گار ماحول چاہتا ہے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اس لیے بنی نوع انسان میں صحیح قسم کا عدل و انصاف اور نظام قائم رکھنے کی غرض سے ایسے قوانین کی ضرورت ہے جن کو شریعت کی تائید حاصل ہو۔"

جیسا کہ خود اس دفعہ کی تفسیر سے ظاہر ہے' مدنی سے مراد وہ شخص ہے جو اپنی زندگی تنہا بسر نہ کرے۔ اور لفظ "مدنی" کا اطلاق صرف شہری ہی پر نہیں ہوتا بلکہ جس طرح اس کا اطلاق ایک شہری پر ہوتا ہے اسی طرح ایک دیہاتی پر بھی ہوتا ہے کیونکہ دونوں قسم کے انسان مدنی الطبع ہیں جو دوسروں کے ساتھ مل کر رہتے ہیں اور زندگی کے کاروبار میں ایک دوسرے کی مدد کرتے ہیں (۳)۔

ابن خلدون نے اس حقیقت کو ان الفاظ میں واضح کیا ہے : " ان الاجتماع الانسانی ضروری" (یعنی انسان کے لیے اجتماعی زندگی ضروری ہے)۔ اور حکما نے تمدن کی تعبیر ان لفظوں میں کی ہے: "الانسان مدنی بالطبع" (یعنی انسان مدنی الطبع ہے) یعنی اس کے لئے اجتماعی زندگی ناگزیر ہے جسے حکما کی اصطلاح میں مدنیۃ کہتے ہیں اور جس کا دوسرا نام عمران ہے۔ نیز یہ کہ انسان اپنی زندگی کی تمام ضروریات تنہا خود مہیا نہیں کر سکتا بلکہ نوع انسانی کی زندگی و بقا بہ لحاظِ غذا و دیگر ضروریات زندگی کے سوسائٹی اور تعاون باہمی کے بغیر ممکن نہیں۔ اور جب مل جل کر زندگی گزاری جائے تو اس بات کی ضرورت پیش آتی ہے کہ آپس میں لین دین کیا جائے اور ضروریات زندگی فراہم کرنے کے لیے ایک دوسرے سے مدد لی جائے۔ چونکہ انسان کے جذبات حیوانی کا تقاضا یہ ہے کہ ایک دوسرے کی طرف دستِ تظلّم دراز کرتا ہے اور دوسرا اس کی مدافعت کرتا ہے اور اس صورت میں خون ریز جنگ تک نوبت پہنچ جاتی ہے لہٰذا ایسی صورت میں ایک بااختیار حاکم کے بغیر جو ظلم و تعدی کو مٹا کر عدل قائم کر سکے' دنیا میں نوع انسانی کی بقا ناممکن ہے (۴)۔

قرونِ اولیٰ کی تاریخ کا مطالعہ کرنے والے حضرات ان قوانین کو (جن کا نصب العین عدل و انصاف کی تائید ہے) قبائل کی ان عادات و خصائل کے ساتھ مخلوط

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

پائیں گے جو متوارث چلی آتی ہیں اور محسوس کریں گے کہ یہ قوانین مذہبی آئین اور اخلاقی و معاشی ضابطوں سے الگ نہیں ہیں۔

انسانی قوانین اقوام عالم کی تمام پرانی عادات و رسوم کا ایک مخلوط مجموعہ ہیں۔ یہ ایک ایسی تاریخی صداقت ہے جو محققین تاریخ قوانین کے نزدیک معتبر ہے جیسے مائن انگریز (۵) اور ڈی کولانج فرانسیسی (۶)۔ ان محققین نے اسی تاریخی صداقت سے بحث کرتے ہوئے اپنی تائید میں ان واقعات کو پیش کیا ہے جو ہند' یونان اور روم وغیرہ قدیم اقوام عالم کی تاریخ سے ماخوذ ہیں اور اس تاریخی صداقت کو ایسے قوی دلائل سے ثابت کیا ہے جن سے انگریز مصنف ڈائمنڈ (۷) جیسے مخالفین کی رائے کی پوری طرح تردید ہوجاتی ہے۔

ابتدائی دور میں چونکہ انسانوں کی تمام اجتماعی زندگی بالکل سادہ تھی اس لیے ان کے عادات و رسوم بھی سادہ تھے۔ اس زمانے میں قوانین کا نفاذ قبیلے کی رائے عامہ اور اس کے سردار کے اقتدار پر موقوف تھا اور کبھی بہ مصداق "جس کی لاٹھی اس کی بھینس" انفرادی اقتدار پر تھی۔

جب تمدن انسانی نے ترقی کی تو اس سے معاشرے کے حالات بھی بدلے اور انسانوں میں مختلف قسم کے تعلقات و روابط پیدا ہوگئے اور ان میں پیچیدگیاں اور دشواریاں پیش آنے لگیں۔ حقوق انسانی کی حفاظت کے لیے وضع قوانین کی ضرورت پیش آئی۔ پھر یہ قوانین دوسری عادات و رسوم سے الگ ہونے لگے۔ سردار قبیلہ کی جگہ حکومت نے لے لی اور حکومت ہی اپنے محکموں اور اجتماعی طاقت کے ذریعے تنفیذ قوانین کا کام انجام دینے لگی۔

قانون کے معنی

لفظ قانون اپنی اصل کے لحاظ سے یونانی لفظ ہے (۸) جو سریانی (۹) کے ذریعے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

عربی زبان میں آیا۔ یہ لفظ دراصل مسطرۃ (لائنیں کھینچنے کا رولر) کے معنوں میں استعمال ہوتا تھا۔ اس کے بعد قاعدہ کے معنوں میں مستعمل ہوا اور آج کل یہ لفظ یورپ کی زبانوں میں بمعنی قانون کلیسا استعمال ہوتا ہے (۱۰)۔

عربی زبان میں یہ لفظ "مقیاس کل شئ" (۱۱) (یعنی ہر چیز کے اندازہ کرنے کا آلہ) کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے اور یہیں سے اس لفظ کے وہ عام معنی پیدا ہوئے کہ یہ لفظ ہر جامع اور ضروری قاعدے کے لیے بولا جانے لگا۔ چنانچہ "قانونِ صحت" اور "قوانینِ فطرت" وغیرہ کلمات بولے جاتے ہیں (۱۲)۔

فقہائے اسلام اپنی اصطلاح میں لفظ قانون شاید ہی استعمال کرتے ہیں بلکہ اس کی بجائے شرع، شریعۃ اور حکمِ شرعی وغیرہ کے الفاظ استعمال کرتے ہیں جیسا کہ ہم آئندہ دیکھیں گے۔ آج کل لفظ قانون کے تین معنی ہیں:

لفظ قانون کے پہلے معنی جو سب سے زیادہ عام ہیں، یہ ہیں کہ ان سے خاص احکامِ شرعیہ کا مجموعہ مراد ہے (۱۳) چنانچہ "قانون الجزاء العثمانی" (یعنی سلطنت عثمانی کا قانونِ سزا) اور "قانون الموجبات و العقود اللبنانی" (یعنی حکومتِ لبنان کے عہود و مواثیق کا قانون) وغیرہ کلمات بولے جاتے ہیں۔

قانون کے دوسرے وہ عام معنی ہیں جن سے آئین و ضوابط مراد ہیں (۱۴) جیسے ہم قانون انگریزی یا قانون کا سبق وغیرہ کلمات استعمال کرتے ہیں۔ شرع و شریعۃ کا لفظ عربی زبان میں لفظ "شارع" سے لیا گیا ہے اور شارع کے معنی اللہ (عزوجل) کے ہیں جو اسلامی شریعت کا سب سے پہلا ماخذ ہے جیسا کہ آئندہ بیان ہوگا۔

اور آخری معنی یہ ہیں کہ لفظ قانون ایک خاص صورت میں ہر اُس قاعدے کے لیے بولا جاتا ہے جو معاملاتِ عامہ کے قواعد میں سے ہو (۱۵)۔ مثلاً کہا جاتا ہے کہ مجلس نواب نے غلہ روکنے کی ممانعت کا قانون بنایا۔ اس طرح کی اور بھی بہت سی مثالیں ہیں۔ جب قانون کا لفظ اس معنی میں استعمال ہو تو اس کی کئی خصوصیات ہیں:

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اول یہ کہ اس کا تعلق دنیاوی معاملات سے ہوتا ہے' عبادات سے نہیں۔ برخلاف قواعد فقہ اسلامی کے کہ جس میں دین اور قضا دونوں سے بیک وقت بحث ہوتی ہے۔ دوسرے یہ کہ ایسے قانون کا نفاذ حکومت پر موقوف ہوتا ہے۔ تیسرے یہ کہ وہ جج کے فیصلے طرح کسی خاص معاملے یا شخص کے لیے نہیں بنایا جاتا بلکہ بغیر کسی تفریق و خصوصیت کے تمام انسانوں یا انسانوں کے کسی طبقے کے لیے وضع کیا جاتا ہے۔

سلطنت عثمانیہ میں لفظ قانون اکثر اُن سرکاری احکام کے لیے استعمال ہوتا تھا جنہیں حکومت جاری کرتی تھی تاکہ یہ احکام شرعِ حنیف کے ان احکام سے علیحدہ سمجھے جائیں جو شرع کے معروف دلائل پر مبنی ہیں۔ یہ فرق بالخصوص اس مسئلے میں بالکل واضح ہوجاتا ہے جس کے متعلق حکومت کا قانون شریعت کے احکام سے متصادم ہو۔ جیسے سود شرعاً" حرام ہے لیکن قانوناً" جائز ہے۔

لفظ شریعت بھی قانون کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ چنانچہ "شرائع الاسلام" (۱۶) "قوانینِ اسلام" کے معنوں میں آتا ہے۔ اسی طرح مسلمان علمائے اصول نے لفظ حکم کو قانون شرعی کے معنوں میں اور لفظ حاکم کو شارع کے لیے استعمال کیا ہے (۱۷) اب ہم ان لفظوں کی تفسیر اختصار کے ساتھ پیش کرتے ہیں' نیز علم اصول اور علم فقہ کی تعریف بھی بیان کرتے ہیں۔

علمِ اصول اور حکمِ شرعی

علمِ اصول وہ علم ہے جس میں دلائلِ شرع سے استنباطِ احکام کے طریقوں میں بحث ہوتی ہے' اس لیے اس علم کا موضوع بھی یہی احکام و دلائل ہیں۔

اسلامی قانون سازی کے اصول اور مآخذ بھی دلائل شروع کہلاتے ہیں اور ان میں سے جن پر سب علماء کا اتفاق ہے' چار ہیں : قرآنِ کریم' سنّتِ نبوی' اجماعِ امت' قیاس۔ ان کا بیان اگلے باب میں آئے گا۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

حکم شرع شارع (اللہ تعالیٰ) کا وہ حکم ہے جس میں شرعی نقطہ نگاہ سے کوئی مصلحت ہو۔ دوسرے لفظوں میں علمائے اصول کے نزدیک حکم شرع وہ حکم ہے جو شارع (۱۸) یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنے مکلّف بندوں کو دیا ہو' خواہ اس حکم میں کسی بات کا مطالبہ ہو یا کسی امر کا اختیار دیا جائے یا اعمال انسانی کے آداب اور طریقے ہوں۔ جیسا کہ آپ سمجھتے ہوں گے' یہ ایسی تعریف ہے جو قانون کے اس خاص معنی سے مختلف نہیں جس کی وضاحت ہم کر چکے ہیں اسی لیے اس قاعدۂ کلیہ کے بارے میں جو کتاب "مجامع الحقائق" میں ہے' کہا گیا ہے کہ "حکم کا نصب العین اجتماعی ہوتا ہے نہ کہ انفرادی۔" (۱۹) یعنی وہ قانون کی طرح عام ہوتا ہے جو کسی خاص فرد یا خاص حالت کے لیے مخصوص نہیں ہوتا۔

حکم شرعی کے لیے تین چیزوں کا وجود ضروری ہے: حاکم' محکوم فیہ اور محکوم علیہ: چنانچہ حاکم ۔معنی شارع ہے جو اللہ تعالیٰ ہے کیونکہ شرع اسلامی میں سب سے پہلا احکام صادر کرنے والا ہے اور محکوم فیہ وہ عمل ہے جس کے لیے وہ حکم شرعی دیا گیا ہو اور محکوم علیہ انسان ہے جو حکم شرعی کا مکلّف ہے۔ مگر فرضیتِ احکام کے لیے یہ شرط ہے کہ انسان عاقل و ذی ہوش ہو جو احکام کا مکلّف ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو کیونکہ بعض عوارض اس صلاحیت پر اثرانداز ہوتے ہیں' خواہ وہ آسمانی ہوں جو انسان کے دائرۂ اختیار سے باہر ہیں' جیسے صغرسنی' دیوانگی' مراق' نیند' مرض' موت اور بھول' خواہ ان کا تعلق انسان کے اپنے عمل سے ہو جیسے نشہ' بیہودگی' مسخرہ پن' حماقت' فضول خرچی' غلطی' لاعلمی' سفر اور جبر و اکراہ۔

حکمِ شرعی کی دو قسمیں ہیں: تکلیفی اور وضعی۔ حکمِ تکلیفی وہ ہے جو براہ راست ان اعمال سے متعلق ہو جن کی تعمیل انسان سے مطلوب ہو یا جس کا اسے اختیار دیا گیا ہو۔ اس لحاظ سے اعمال انسانی پانچ قسم کے ہوئے: پہلا واجب' دوسرا مندوب' تیسرا مباح' چوتھا مکروہ اور پانچواں حرام۔ واجب وہ عمل ہے جس کا کرنا از

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

روئے شرع ضروری ہو اور ترک کرنا قابلِ مذمت ہو۔ حرام وہ عمل ہے جس کا ترک کرنا از روئے شرع ضروری ہو اور کرنا مذموم ہو۔ مندوب (یا مستحب) وہ عمل ہے جس کا کرنا از روئے شرع مطلوب ہو اور نہ کرنا قطعاً" مذموم نہ ہو۔ مکروہ وہ عمل ہے جس کا چھوڑنا از روئے شرع مطلوب ہو اور کرنا گناہ نہ ہو۔ اور آخری حکم مباح ہے جسے کرنے یا نہ کرنے کا انسان کو اختیار ہو یعنی نہ تو اسے کرنے میں کوئی ثواب یا بہتری ہو اور نہ اسے ترک کرنے میں کوئی گناہ یا برائی ہو (۲۰)۔ مثلاً" آیتِ کریمہ "واحل اللہ البیع و حرم الربوٰا" یعنی اللہ تعالیٰ نے بیع کو مباح اور سود کو حرام کیا۔ اس آیۃ میں خرید و فروخت حکمِ تکلیفی مباح کی مثال ہے اور سود (ربا) حکمِ تکلیفی حرام کی مثال ہے۔ اسی طرح اور بہت سی مثالیں ہیں۔

حکمِ وضعی وہ حکم ہے جو بذات خود کوئی حکم نہ ہو بلکہ کسی سبب یا شرط یا کسی امر مانع کی وجہ سے بنایا گیا ہو جو افعالِ انسانی کا نتیجہ ہو' جیسے کسی امر کا صحیح یا باطل ہونا یا کسی امر کی رخصت یعنی بحالتِ مجبوری حرام چیز استعمال کرنے کی اجازت ہونا یا عزیمت یعنی کسی چیز کا اصالتاً" مباح ہونا۔ وضاحت کے لیے ان مثالوں پر غور کیجئے:

سبب: جیسے قتل قصاص کا سبب ہے۔ پس اس مثال میں قصاص ایک حکم وضعی ہے جو قتل کی وجہ سے ہے' کیونکہ قتل اس کا سبب ہے۔

شرط: اس طرح فروخت شدہ چیز پر خریدار کا قبضہ تکمیلِ بیع کی شرط ہے۔ پس اس مثال میں تکمیلِ بیع ایک حکم وضعی ہے جو مشروط بالقبضہ ہے کیونکہ بیع بلاقبضہ مکمل نہیں ہوتی۔

مانع: جیسے خیار عیب کہ اسے مجلّہ میں انعقادِ بیع کا مانع قرار دیا گیا ہے۔ یعنی اگر فروخت شدہ چیز میں کوئی ایسا عیب نکل آئے جس سے اس کی قیمت کم ہوجائے تو اس سے خریدار کو فسخِ بیع کا اختیار باقی رہے گا' لہٰذا بیع نافذ نہ ہوگی۔ اس میں بیع فسخ کرنے کا

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اختیار ایک حکم وضعی ہے' جو امر مانع یعنی عیب کی وجہ سے دیا گیا۔

صحت: جیسے عاقل و ذی ہوش کی بیع صحیح ہے۔

بطلان: جیسے دیوانے اور پاگل کی بیع باطل ہے۔ ان دونوں مثالوں میں صحت و بطلان حکم وضعی ہیں۔

رخصت: جیسے کسی مجبوری کی حالت میں حرام چیز کا استعمال جائز ہوجاتا ہے۔

عزیمت: جیسے وہ احکام جو اصالتاً" مباح ہوں جیسے معاملات تجارت وغیرہ۔

علم فقہ کی تعریف

فقہ کے لغوی معنی "سمجھ" کے ہیں اور اس کے یہی معنی آیت قرآنی میں استعمال کیے گئے ہیں "وطبع علی قلوبھم فھم لایفقھون" (۲۲) یعنی اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں پر مہر لگادی ہے اس لیے وہ نہیں سمجھتے۔ لیکن اصطلاح شرع میں فقہ کا لفظ علم دین کے لیے مخصوص ہے اس لیے علم فقہ کا عالم فقیہ (۲۳) کہلاتا ہے۔

مجلۃ الاحکام العدلیہ کی پہلی دفعہ میں فقہ کی یہ تعریف کی گئی ہے:

"الفقہ علم بالمسائل الشرعیۃ" یعنی اعمالِ شرعیہ کے مسائل کا علم "فقہ" کہلاتا ہے۔ لیکن فقہ کی جو تعریف علمائے فقہ نے کی ہے وہ اُس تعریف سے زیادہ جامع ہے۔ ان کے نزدیک فقہ "اُن فروعی احکام شرعیہ کا علم ہے جو تفصیلی دلائل سے ماخوذ ہو۔"

تعریف کی مزید تشریح

پہلی تعریف کے مطابق فقہ ایک علم ہے۔ البتہ فقہا نے کبھی علم کو فہم یعنی سمجھ بوجھ کے معنوں میں استعمال کیا ہے۔ لیکن اس میں بھی شک نہیں کہ فقہا نے فقہ کا

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مطالعہ اس طور کیا ہے کہ اس کا خاص موضوع ہے اور خاص اصول ہیں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں نے فقہ کو ایسے معنوں میں استعمال کیا ہے جو آج کل ہم سمجھتے ہیں اور یہی معنی زمانۂ حال کی مروجہ اور مقبول رائے کے موافق ہیں (۲۴) گو بعض علمائے قانون کو اس معنی کے تسلیم کرنے میں پس و پیش ہے (۲۵) اور وہ اس وجہ سے پیدا ہوا کہ علم فقہ کا موضوع اجتماعی نظریوں کے ساتھ ساتھ بدلتا رہتا ہے اور انسانی زندگی کے مظاہر اور ماحول سے متاثر ہوتا ہے اس لیے بعض متقدمین نے فقہ کو ایک فن قرار دیا ہے۔ اسی طرح سلسوس رومانی نے فقہ کی تعریف بالفاظ "فن العدل والانصاف" کی ہے یعنی فقہ عدل و انصاف کا فن ہے۔ (۲۶)

دوسری تعریف : "فقہ احکام شرعیہ کا علم ہے"۔ حکم شرعی کی تعریف اور تشریح پہلے بیان ہو چکی ہے۔ لفظ الفرعیہ سے یہ مراد ہے کہ احکام فقہیہ ان عملی مسائل سے متعلق ہوتے ہیں جو ذمہ دار لوگوں کے معاملات سے پیدا ہوتے ہیں اور ایسے مسائل کے احکام اس لیے فروع کہلاتے ہیں تاکہ ان میں اور ان کے اصولوں میں فرق ہو سکے اور یہی اصول وہ دلائل شرعیہ ہیں جو علم اصول فقہ کا موضوع ہیں اور جس کی صراحت پہلے کی جا چکی ہے۔

تیسری تعریف : فقہا نے علم فقہ کی اس تعریف میں جو مجلہ میں مذکور ہے' یہ الفاظ زیادہ کیے ہیں : "مکتسب من ادلة الاحکام التفصیلیة" یعنی فقہ وہ علم ہے جو احکام تفصیلیہ کے دلائل سے مستنبط ہو کیونکہ فقیہ کا فرض ہے کہ اپنے فکر و تأمل اور قوت استدلال کے ذریعے احکام اور ان کے دلائل میں اس منطقی ارتباط کو سمجھے جو دونوں میں موجود ہے : چنانچہ انہیں اصول کلیہ کے متعلق "الجامع" میں کہا گیا ہے کہ " الاسباب مطلوبة الاحکام" یعنی احکام کے لیے اسباب کا جاننا ضروری ہے۔ (۲۷)

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فقہِ اسلامی دین و معاملات دونوں پر مشتمل ہے

مسلمانوں کے نزدیک شریعۃ یا شرع اس مذہب کا نام ہے جو اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعے نازل فرمایا اور لفظ شرع کے اسی معنی کا استعمال ان آیات کریمہ میں موجود ہے' "شرع لکم من الدین ماوصی به نوحا والذی اوحینا الیک وما وصینا به ابراهیم و موسیٰ و عیسیٰ" (مسلمانو! اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے وہ دین مقرر کیا جس کا نوحؑ علیہ السلام کو حکم دیا اور وہی حکم ہم نے بذریعۂ وحی آپؐ کو بھیجا اور اسی دین کا حکم ہم نے ابراہیمؑ اور موسیٰؑ اور عیسیٰؑ کو دیا) "ولکل جعلنا منکم شریعة و منهاجا" (اور تم میں سے ہر ایک کے لیے ہم نے راہِ مستقیم مقرر کی) "ثم جعلناک علی شریعة من الامر فاتبعها ولا تتبع اهواء الذین لایعلمون" (پھر (اے محمدؐ) ہم نے تمہیں دین کے سیدھے راستے پر قائم کردیا۔ پس تم اسی راستے پر چلو اور جاہل لوگوں کی پیروی نہ کرو (۲۸)۔

پس شارع حقیقی صرف اللہ تعالیٰ ہے جس نے شریعت اسلامی کے ذریعے دین و دنیا دونوں کے احکام نازل فرمائے۔ اس لیے قدرتی طور پر علم فقہ میں عبادات اور معاملات دونوں سے بحث کی جاتی ہے اور علمائے اصول علم فقہ کو علوم دینیہ میں شمار کرتے ہیں۔ نیز معاملات کا اپنے اصول و مآخذ' احکام تفسیر' اجتہاد' طریقہ ہائے فکر و تجسس اور استدلال کے اعتبار سے دین کے رشتے میں منسلک ہونا بھی ایک قدرتی امر ہوا (۲۹)۔

ہم پہلے بیان کرچکے ہیں کہ قدیم اقوام کے نزدیک معاملات کے احکام دیگر مراسم دینی و رسوماتِ دنیوی کے ساتھ مخلوط تھے لیکن قوانین ملکی مسائل دینی سے آہستہ آہستہ مغربی ممالک میں الگ ہوتے گئے یہاں تک کہ یہ تفریق اس زمانے میں بالکل مکمل ہوگئی جب رومی سلطنت کا آفتاب ترقی کے نصف النہار پر تھا۔ اور آج قانون

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کا اطلاق صرف شہری امور پر ہوتا ہے اور علم قانون معاملاتِ دنیاوی کے لیے وضع کردہ حقوق کے ساتھ مخصوص ہو کر رہ گیا (۳۰)۔

الغرض شریعت اسلامی اپنے مأخذ اور بنیادی احکام کے لحاظ سے خدائی شریعت ہے اور دنیوی قانون کا اطلاق صرف معاملات تک محدود ہے جس کے احکام حکومت صادر کرتی ہے اور حکومت ہی مصالحِ ملکی کے لحاظ سے قانون وضع کرتی ہے' ان میں ترمیم کرتی ہے اور انہیں منسوخ کرتی ہے۔

علم فقہ کی تقسیم

چونکہ علم فقہ کا اطلاق دین اور دنیا دونوں پر بیک وقت ہوتا ہے اس لیے ہمیں معلوم ہو گیا کہ مسائل فقہ کو دو بڑی قسموں میں کیوں تقسیم کیا گیا ہے: ایک عبادات جو امور آخرت سے متعلق ہیں جیسے نماز' زکوٰۃ' روزہ اور حج۔ یہ قسم ہماری اس کتاب کے موضوع سے خارج ہے۔ دوسری قسم دنیاوی امور سے متعلق ہے۔ اس کی تین قسمیں ہیں: عقوبات (تعزیرات)' مناکحات (احکام نکاح) اور دیگر معاملات۔

عقوبات میں جرائم سے بحث کی جاتی ہے جیسے قتل و زناکاری' شراب خواری اور جھوٹی تہمت لگانا وغیرہ۔ اور ان جرائم کی سزاؤں سے بحث کی جاتی ہے جیسے' قصاص' تعزیرات اور خوں بہا۔

مناکحات میں طلاق' نکاح اور ان کے فروعی احکام شامل ہیں جیسے عدت' نسب' نان و نفقہ' پرورش اولاد' حق ولایت' وصیت اور وراثت وغیرہ کے احکام۔ اسی قسم کو آج کل شخصی یا کنبے کا قانون کہا جاتا ہے۔

آخری قسم معاملات میں مالیات اور اس کے متعلقہ حقوق اور معاہدات سے بحث کی جاتی ہے جیسے بیع و شراء' ٹھیکہ' ہبہ' عاریتاً" دینا' امانت' ضمانت' ہُنڈی' شرکت' مصالحت' ناجائز قبضہ' اتلاف مال اور اس طرح کے دیگر معاملات (۳۱)۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اس قسم کی تقسیم مجلّہ کی دفعہ اول میں اس طرح کی گئی ہے:

"مسائلِ فقہ یا تو آخرت کے متعلق ہیں جو عبادات کہلاتے ہیں' یا دنیاوی امور کے متعلق ہیں جن کی قسمیں یہ ہیں: مناکحات' معاملات اور عقوبات۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس عالمِ آب و گل کو ایک معین مدت کے لیے پیدا کیا ہے اور نظام عالم کی بقا بنی نوع انسان کی بقا سے وابستہ ہے اور نوع انسانی کی بقا بیاہ شادی' اولاد اور افزائش نسل پر موقوف ہے۔ پھر نوع انسانی کی بقا اس پر بھی منحصر ہے کہ افراد انسانی کہیں مٹ نہ جائیں' لہٰذا انسان اپنی اعتدال پسند فطرت کے مطابق اپنی بقا کے لیے غذا' لباس اور رہنے کی جگہ کا محتاج ہے اور ان کی تحصیل کے لیے افراد کے باہمی تعاون اور اشتراکِ عمل کی ضرورت ہے۔ اس لیے معاشرے میں قرار واقعی عدل و انضباط قائم رکھنے کے لیے ایسے قوانین کی ضرورت ہے جو تعلقات زن و شو کو استوار رکھیں۔ ایسے قوانین علم فقہ میں مناکحات کے نام سے موسوم ہیں۔ اور جو معاشرتی اور اقتصادی قوانین تعاون باہمی اور اشتراک عمل کے لیے مقرر ہیں' وہ اصطلاح فقہ میں معاملات کہلاتے ہیں۔ اور تمدن و معاشرت کو برقرار رکھنے کے لیے قوانین تعزیرات لازمی ہیں جو اصطلاح فقہ میں عقوبات کہلاتے ہیں۔"

کتبِ فقہِ اسلامی کا مطالعہ کرنے والے حضرات ان کے اسلوب بیان اور ترتیب ابواب میں عام طور پر یکسانیت پائیں گے کیونکہ وہ تمام کتابیں عبادات سے شروع ہوتی ہیں' اس کے بعد عقوبات' مناکحات اور معاملات کے باب آتے ہیں۔ اس ترتیب میں بعض مؤلفین نے کچھ جزئی تبدیلی ضرور کی ہے لیکن ابوابِ ثلاثہ کی شیرازہ بندی میں کوئی نمایاں فرق نظر نہیں آتا۔

ان اقسام کے علاوہ فقہ کی کتابوں میں دوسرے اقسام بھی ملتے ہیں۔ ان میں سب سے زیادہ اہم مخاصمات' سیَر اور احکامِ سلطانیہ ہیں۔ چنانچہ پہلی قسم میں عدالتی مسائل' دعوے اور شہادت شامل ہیں جو آج کل قانونِ مرافعہ اور اصولِ محاکمہ میں داخل ہیں۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

سیَر میں جو سیرۃ کی جمع ہے' احکامِ جہاد' مالِ غنیمت' امان' ذمیوں کے عہد و پیمان' اختلاف مذہب دارالسلام اور دارالحرب سے بحث ہوتی ہے' یعنی صلح اور جنگ کے احکام اور اختلاف قومیت جو آج کل بین الاقوامی قانون میں شامل ہیں۔ احکامِ سلطانیہ میں خلافت' عام حکومتوں' وزارات' عُمّال' فوج اور مختلف قسم کے محاصل مثلاً جزیہ' عُشر اور خراج سے بحث ہوتی ہے' اور یہ تمام مسائل آج کل دستوری' اداری اور مالی قانون سازی میں داخل ہیں۔

قوانین جدیدہ کی تقسیم

انتظامی امور کے لیے جو قوانین بنائے جاتے ہیں' وہ قوانین وضعیہ کہلاتے ہیں اور ان کی دو قسمیں ہیں:

(الف) قوانینِ دولیہ — قوانینِ امورِ خارجہ۔

(ب) قوانینِ داخلیہ — قوانینِ امورِ داخلہ۔

قوانینِ دولیہ کی قسمیں ہیں:

(۱) قانونِ دولی عام: اس کا تعلق حکومتوں کے ایسے امور سے ہوتا ہے جو صلح و جنگ سے متعلق ہوں۔

(۲) قانونِ دولی خاص: اس کا تعلق قومیت اور غیرملکیوں پر مختلف قوانین کے نفاذ سے ہے۔

قوانینِ داخلیہ کی بھی دو قسمیں ہیں:

(۱) قانونِ داخلیہ عام: اس قانون کا تعلق حکومت اور عوام کے ساتھ اس کے باہمی تعلقات سے ہے جس میں قوانین ذیل شامل ہیں۔

(الف) قانونِ اساسی یا دستوری: اس کا تعلق حکومت کی بنیادی تنظیم اور

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

استحکام سے ہے۔

(ب) قانونِ اداری : اس کا تعلق حکومت کے ان تفصیلی فرائض سے ہے جو عوام پر اثر انداز ہوتے ہیں اور قانون تعزیرات سے جس کے ذریعے ان مجرموں کے لیے سزائیں مقرر کی جاتی ہیں جو عوام کے آرام اور امن میں خلل انداز ہوتے ہیں۔ قانون جزا و سزا کو قانون عام میں اس لیے رکھا گیا ہے کہ سزا کا تعلق حکومت اور عوام دونوں سے ہے۔ اور یہی فرانس کے تمام علمائے قانون کا متفقہ فیصلہ ہے اور انگلستان کے اکثر علما کی بھی یہی رائے ہے (۳۲)۔

(۲) قانونِ داخلیہ خاص : یہ قانون عوام کے باہمی تعلقات سے بحث کرتا ہے اور اس کی حسبِ ذیل قسمیں ہیں :

(الف) شہری قانون : اس میں معاملاتِ شخصی' امورِ مالیہ اور ذاتی حقوق شامل ہیں۔

(ب) قانونِ تجارت : یہ قانون تجارت پیشہ لوگوں اور تجارتی امور سے متعلق ہے۔

(ج) قانونِ عدالت : اس قانون کے ذریعے تنظیم عدالت' دعویٰ دائر کرنے' اپیل دائر کرنے' عدالتی فیصلوں اور ان کے نفاذ کے طریقوں کی وضاحت کی جاتی ہے۔

قوانین مذکورہ بالا کے سوا اور بھی قوانین ہیں جیسے قانون مزدوراں اور قانون زراعت وغیرہ۔

قوانین جدیدہ میں بھی تقریباً یہی تقسیم پائی جاتی ہے جو بحیثیت مجموعی عملی طور پر مفید ہے اور بعض لحاظ سے فقہ اسلامی کی تقسیم کے مشابہ ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

حواشی باب اول

۱۔ Al'etat nature

۲۔ Social contract

۳۔ یہ اُس رائے کے خلاف ہے جو استاد محاسنی کی شرح مجلّہ میں مذکور ہے (جلد ۱' صفحہ ۲۴) کہ لفظ مدنی سے وہ شخص مراد ہے جو بدوی نہ ہو۔

۴۔ "مقدمۂ ابن خلدون" ۔ مطبع بہیہ' مصر' صفحہ ۳۵' ۱۶۲' ۱۶۳' ۳۱۴۔

۵۔ اپنی کتاب "القانون القدیم" (Henry Sumner Maine: Ancient Law) میں۔

۶۔ اپنی کتاب "المدینۃ القدیمہ" (La Cite Antique de Fustel de Coulanqes) میں۔

۷۔ دیکھو اس کی کتاب "قانون العصور الاولیٰ" (Law Diamond's Primitive) مطبوعہ لندن ۱۹۳۵ء۔ اس پر 1935 p.15 Annual Survey of English Law میں تنقید کی گئی۔

۸۔ دیکھو انسائیکلوپیڈیا آف اسلام' لفظ Kanun کے ضمن میں۔

۹۔ تاج العروس' جلد ۹' صفحہ ۳۱۵ میں مذکور ہے کہ لفظ قانون رومی (یونانی) یا فارسی لفظ ہے اور محیط المحیط میں اس لفظ کو سریانی قرار دیا گیا ہے۔ درحقیقت یہ لفظ یونانی ہی ہے۔ دیگر الفاظ کی طرح یہ بھی یونانی سے بذریعہ سریانی عربی زبان میں آیا ہے۔

۱۰۔ Canon Law Droit Canonique

۱۱۔ "لسان العرب" مصنفہ ابن منظور (جلد ۷' صفحہ ۲۲۹) اور "قاموس المحیط" مصنفہ فیروز آبادی (جلد ۲' صفحہ ۲۶۹) میں لکھا ہے کہ یہ لفظ مشرقی آلات مزامیر کے لیے بولا جاتا ہے۔

۱۲۔ امام غزالی نے علم اصول کی کتاب "مستصفی" (مصر ۱۹۳۷ء' جلد ۱' صفحہ ۸) میں قوانین حدود سے یہی معنی مراد لیے ہیں۔

۱۳۔ Codex ' Code

۱۴۔ Jus, Law, Droit, Recht

۱۵۔ (Lex, a Law, Loi Gesetz) قانون کے یہی معنی کتاب "قوانین فقہیہ فی تلخیص المذہب المالکیہ" مطبوعہ فاس سنہ ۱۹۳۵ء میں امام ابوالقاسم بن جزی نے استعمال کیے ہیں جو غرناطہ کے رہنے والے تھے اور آٹھویں صدی ہجری کے شروع میں

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

(۱۳۴۳--۱۴۴۱ء) یعنی چودھویں صدی عیسوی کے اواخر میں زندہ تھے۔

۱۶۔ فقہ جعفری کی مشہور کتاب۔

۱۷۔ آج کل لفظ حاکم کے اور بھی کئی معنی ہیں۔ چنانچہ لفظ حاکم امور انتظامی کے افسر اعلیٰ یا گورنر وغیرہ کے لیے بولا جاتا ہے' جیسے حاکم لبنان۔ اور جج کے لیے بھی' چنانچہ حاکم الصلح بولتے ہیں۔ اور لفظ حاکم ہی سے حکم اور محکمہ مستعمل ہوئے ہیں۔

۱۸۔ آمدی کی کتاب "الاحکام فی اصول الاحکام' (جلد ا صفحہ ۴۹)

۱۹۔ ابوسعید الخادمی کی تصنیف "جامع الحقائق" اور اس کی شرح "منافع الدقائق" مصنفہ مصطفیٰ بن محمود الکوز لحصاری' مطبوعہ استنبول ۱۳۰۸ھ' صفحہ ۳۱۹۔

۲۰۔ آمدی کی کتاب "الاحکام فی اصول الاحکام" جلد اول' صفحہ ۵۰--۶۴۔

۲۱۔ سورۂ بقرہ (۲) ۲۷۵۔

۲۲۔ سورۂ توبہ (۹) ۸۷۔

۲۳۔ "بحرالرائق' شرح' کنز الدقائق' مصنفہ اب نجیم جلد)' صفحہ ۳) صحاح اور ضیاء العلوم سے ماخوذ۔

۲۴۔ بلانیول "القانون المدنی" (مطبوعہ پیرس سنہ ۱۹۲۲ء جلد ا' نمبر۳) اور اوسٹن کی تصنیف "Jurisprudence, Students edition" مطبوعہ لندن' سنہ ۱۹۲۰ء' صفحہ ۷۵ اور کیتون کی کتاب "The Elementary Principles of Jurisprudence" مطبوعہ لندن سنہ ۱۹۳۰ء صفحہ ا اور اس کے بعد۔

۲۵۔ دیکھو تقریر لارڈ رائٹ کی جو انہوں نے لندن یونیورسٹی میں بتاریخ ۲۴- اکتوبر ۱۹۳۸ء کی (Law Quarterly Review 1938, p. 187)

۲۶۔ فقہ کی یہ تعریف بروایت سلسوس رومانی یوسٹنیانوس نے مجموعہ الدیجستا کے شروع میں بیان کی ہے۔

"Est autem a Justitia appellatum nam ut eleganter Celsus definit jus est are boni et aequi

۲۷۔ آمدی (جلد ا صفحہ ۴) اور 'الجامع' نیز اس کی شرح "المنافع" (صفحہ ۳۱۱)

۲۸۔ سورۂ شوریٰ (۴۲)' ۱۳' سورۂ مائدہ (۵) ۴۸' سورۂ جاثیہ (۴۵) ۱۸۔

۲۹۔ المستصفیٰ' مصنفہ امام غزالی' جلد اول' صفحہ ۴۔

۳۰۔ جو تعریف یوستنیانوس کی کتاب "الاحکام" کے شروع میں درج ہے کہ علم حقوق سے دینی اور دنیاوی دونوں قسم کے احکام مراد ہیں' وہ اس سے بالکل مختلف ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

Jurisprudentia est divinarum atque hummanarum rerum notitia (Institutes 1.1)

۳۱۔ بعض محققین نے مسائل فقہ کو تین قسموں میں تقسیم کیا ہے : عبادات' عقوبات اور معاملات۔ پھر معاملات کی مندرجہ ذیل اقسام کی ہیں : مسائل نکاح' مالی دستاویزات' امانت' باہمی جنگ و جدل۔ دیکھو حاشیہ الفتاویٰ انقرویہ' بولاق ۱۳۱۱ھ' جلد ا' صفحہ ا۔

۳۲۔ انگریزوں کے بعض علمائے قانون نے اس رائے کی مخالفت کی ہے اور انہوں نے قانون جزا و سزا کو قانون خاص کے ضمن میں رکھا ہے جیسے اوسٹن نے اپنی کتاب (جس کی طرف ابھی اشارہ کیا گیا ہے' صفحہ ۳۶۷) میں اور سالمونڈ نے اپنی کتاب علم الحقوق (Jurisprudence) مطبوعہ لندن ۱۹۲۴ء (صفحہ ۵۴۴) میں۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

باب دوم

قانون سازی کی اجمالی تاریخ

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فصل اول

مذاہبِ اسلامیہ

قانون سازی کے مختلف ادوار:

اسلامی قانون سازی مختلف دوروں سے گزری ہے جن کو ہم سہولتِ بحث کے لیے پانچ ادوار میں تقسیم کرسکتے ہیں یعنی ۱) عہدِ نبوت۔ ۲) خلافتِ راشدہ۔ ۳) دولتِ بنی امیہ۔ ۴) عہدِ عباسی کا دور اقبال' انحطاط اور تقلید کا زمانہ۔ ۵) بیداری کا موجودہ دور۔

ایام جاہلیت: ایام جاہلیت میں یعنی اسلام سے پہلے لوگ اپنے ملک اور اس کے گرد و نواح میں ایسی سادہ زندگی بسر کرتے تھے جو فطرت سے بہت قریب تھی اور جس کا نظام ان کے رسم و رواج پر مبنی تھا۔ ان کا معاشرہ متفرق قبائل کا مجموعہ تھا جس میں کسی مرکزی حکومت کی شیرازہ بندی نہ تھی بلکہ ان کی اجتماعی زندگی کی بنیاد قبیلے اور قبائلی عصبیت پر تھی۔ ہر ایک فرد اپنے قبیلے سے وابستہ تھا خواہ قرابت داری کے ذریعے ہو یا باہمی عہد و پیمان کے واسطے سے۔ چنانچہ وہ اپنے قبیلے کی جنبہ داری کرتا تھا اور بیرونی دشمن کے مقابلے میں اس کی حمایت کرتا تھا۔ قبائل کے درمیان جنگ و جدل عام تھا۔ اس کے ساتھ ہی لوٹ مار' مردوں اور عورتوں کو قید کرنے اور لونڈی غلام بنانے کا رواج بھی تھا۔

زمانۂ جاہلیت کے عربوں کا اقتصادی نظام سادہ تھا۔ ان کے ہاں کام کاج کو ذلیل سمجھا جاتا تھا اسی لیے غلامی کا عام رواج تھا۔ زندگی کے باقی شعبوں کی طرح ان کے معاملات کی حیثیت روایتی تھی یعنی قدیم رسوم و عادات پر مبنی تھے۔ چنانچہ اسی بنا پر

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

رواج عام نے تبادلۂ اشیاء' بیع و شراء' مزارعت اور ربا کی اجازت دے رکھی تھی۔ بعض معاملات اختلافی تھے۔ مثلاً" بیع الملامسہ' بیع المنابذہ اور بیع الحصاۃ جو معین الفاظ' چھونے (مس) یا کپڑے یا کنکری کے پھینکنے سے طے پاتے تھے (۱)۔

خاندان کا نظام منتشر اور پراگندہ تھا' کیونکہ عورتوں کو ذلیل سمجھا جاتا تھا۔ عار یا فقر و فاقہ کے خوف سے لڑکیوں کو زندہ درگور کردیتے تھے' کثرتِ ازدواج کے باعث بیویوں کی کوئی تعداد مقرر نہ تھی' متعہ یا نکاح موقت کا بھی عام رواج تھا۔ شوہر بلا کسی پابندی اور شرط کے طلاق دینے کا مجاز تھا اور عورتیں اور بچے حق وراثت سے محروم تھے (۲)۔

عہدِ نبوت: اسلامی قانون سازی کا یہ پہلا دور ہے جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ابتدا رسالت یعنی ۶۱۰ء سے شروع ہوا اور آپؐ کی رحلت یعنی ۶۳۲ء پر ختم ہوا۔

اس دور میں کتاب اللہ یعنی قرآن کریم جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے تمام لوگوں کی ہدایت کے لیے بطور وحی کے نازل ہوا تھا' قانون سازی کا بنیادی اور اصل سرچشمہ تھا۔ قرآن حکیم کے نزول کی مدت بائیس سال سے کچھ اوپر ہے۔ اس میں سے تقریباً" بارہ سال تو مکۂ مکرمہ میں ہجرت سے پہلے گزرے اور باقی مدینۂ منورہ میں ہجرت کے بعد۔

رسول اکرمؐ کی رحلت کے بعد جو صحابۂ کرام فتویٰ دینے کی اہلیت رکھتے' وہ معاملات اور مقدمات میں کتاب و سنت کے مطابق حکم دیتے تھے اور ان کے بارے میں باہم مشورہ کرتے تھے۔ اور جب قرآن اور سنت میں کوئی صریح حکم نہ ملتا تو اجماع یا قیاس سے کام لیتے۔ یہیں سے قانون سازی میں کتاب اور سنت کے ساتھ اجماع اور قیاس بطور دلائل شرعیہ کے پیدا ہوئے اور شریعت کے چار بڑے ماخذ بن گئے' جیسا کہ ہم آئندہ باب میں واضح کریں گے۔

فتویٰ دینے اور مقدمات فیصل کرنے کا کام سب سے پہلے خلفائے راشدین یعنی حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ' حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ' حضرت عثمان

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

بن عفان رضی اللہ عنہ اور حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ نے شروع کیا۔ ان میں سے حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں جو رسوم اکرمؐ کے بعد دولتِ اسلامیہ کی بنیاد رکھنے والوں میں سب سے بڑے ہیں۔ انہوں نے شریعت اسلامی کی حقیقی روح کو سمجھا اور اسے قوت و استقلال اور عدل و انصاف کے ساتھ نافذ کیا اور زمانے کی ضروریات کے مطابق سلطنت اور اس کے اداروں کی تنظیم کی۔

صحابہ اور تابعین کے زمانے میں ان میں سے بعض مختلف اسلامی ملکوں میں پھیل گئے۔ ان میں بہت سے صحابہ نے بڑی شہرت حاصل کی۔ مثلاً" حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے مکہ میں' حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے مدینہ میں' حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے کوفے میں اور عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے مصر میں۔ ہر ایک شہر میں ان صحابہ اور تابعین کے فتاوٰی کا رواج ہوا جو وہاں آباد ہو گئے تھے۔

اسی زمانے میں اہل سنت اور شیعہ کے درمیان اختلاف پیدا ہوا۔ اول الذکر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ' پھر حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ اور پھر حضرت عثمان بھی عفان رضی اللہ عنہ کی خلافت کے قائل ہوئے مگر اہل تشیع کا یہ قول تھا کہ حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ ان تینوں حضرات سے زیادہ خلافت کے حق دار تھے۔ اسی لیے ان پر شیعہ یعنی شیعہ علی رضی اللہ عنہ کا اطلاق ہوا۔ لہٰذا ان کے اور اہل سنت کے درمیان جو اختلاف رائے ہے' وہ بیشتر سیاسی نوعیت کا ہے۔ ان تمام مذاہب کی تفصیل آئندہ ابواب میں آئے گی۔

اسی دور میں حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے حضرت ابوبکر الصدیق رضی اللہ عنہ کے حکم سے قرآن کریم جمع کیا۔ پھر ۶۵۰ء میں حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کے عہد میں ایک مصحف میں ایک قرات کے مطابق جمع کیا گیا۔ جہاں تک

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

سنتِ رسول کا تعلق ہے اس کی روایت بغیر تدوین کے ہوتی رہی۔ اسلامی تشریع کا یہ دوسرا دور دوسری صدی ہجری کے اوائل میں ختم ہوگیا۔

دولتِ عباسیہ کا زرّیں زمانہ : یہ دور دوسری صدی ہجری (مطابق آٹھویں صدی عیسوی) کے اوائل میں شروع ہوا اور چوتھی صدی ہجری (یعنی دسویں صدی عیسوی) کے وسط میں ختم ہوگیا۔ اس زمانے میں سلطنت اقتصادی اور علمی بلکہ ہر لحاظ سے پھولی پھلی۔ چنانچہ علم فقہ نے بھی خوب ترقی کی اور متعدد فقہی مذاہب پیدا ہوئے۔ ان میں سے بعض اپنے اتباع کرنے والوں کے زوال کے ساتھ ہی انحطاط پذیر ہوگئے لیکن بعض باقی رہے۔ جو بہ تدریج پھیلتے گئے۔ اہل سنت کے چار مذاہب یعنی حنفی' مالکی' شافعی اور حنبلی نے خوب شہرت پائی۔

اسی دور میں احادیث نبوی جمع ہوئیں اور ان کے مشہور مجموعے مرتب ہوئے۔ قرآن کریم کی تفسیریں لکھی گئیں اور فقہ کے اصول اور فروع پر بہت سی کتابیں لکھی گئیں' چنانچہ فقہ کا علمی طریق پر مطالعہ ہوا جس سے متعدد علوم معرض وجود میں آئے۔ مثلاً" علم مصطلحات حدیث' علم اصول اور علم فروع جیسا کہ ہم آئندہ چل کر وضاحت کریں گے۔

اہل سنت کے ہاں فقہا کے دو بڑے گروہ بن گئے۔ ایک اہل الرائے کی جماعت میں جو عراق میں امام ابوحنیفہ نعمان بن ثابت کی قیادت میں قائم ہوئی۔ اور دوسری اہل حدیث کی جماعت جو حجاز میں امام مالک بن انس کی سرکردگی میں پیدا ہوئی۔

اہل حدیث سنت نبوی کی پیروی کرنے اور رائے اور اجتہاد سے احتراز کرنے میں مشہور تھے اور اس کا سبب یہ تھا کہ حجاز کا ملک سنت کا گہوارہ اور صحابہ کا وطن تھا اس لیے وہاں کے فقہا دوسروں کی نسبت سنت کا زیادہ علم رکھتے تھے۔ مزید برآں اہل حجاز کی زندگی سادہ اور بداوت سے زیادہ قریب تھی' لہٰذا ان کے فتاویٰ جو نصوص شرعیہ اور اجتماع فقہا پر مبنی تھے' ان کے باہمی تنازعات کا فیصلہ کرنے کے لیے کافی تھے اور انہیں

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اجتہاد اور استدلال کی ضرورت ہی پیش نہ آتی تھی۔

عراق کے حالات اس کے برعکس تھے۔ وہاں کے لوگ شہری زندگی کے عادی ہو چکے تھے جس میں بہت سی مشکلات اور مسائل کی نئی نئی صورتیں پیدا ہو چکی تھیں۔ وہاں کے فقہا چند احادیث لیتے تھے کیونکہ وہ حدیث کے اصلی وطن سے دور تھے اور اس دوری کی وجہ سے روایتِ حدیث میں جھوٹ کی آمیزش کا احتمال تھا' لہٰذا اکثر فقہی مسائل میں وہ عقل اور رائے' اجتہاد بالقیاس اور استحسان کے اصول سے کام لیتے تھے اور ان اصول کے استعمال میں وہ اس حد تک بڑھ گئے کہ بالکل فرضی مسائل سے تعرض کرنے لگے۔ ان کی مثالیں عنقریب آئیں گی۔

انحطاط اور تقلید کا دور: دولتِ عباسیہ کے اواخر میں علم فقہ کی ترقی رک گئی۔ فقہا نے تدوینِ مذاہب پر اکتفا کی اور ان کا اجتہاد مسائلِ فرعیہ تک محدود ہو گیا۔ سقوط بغداد کے بعد ساتویں صدی ہجری (مطابق تیرھویں صدی عیسوی) کے وسط میں تمام سنی فقہا اس بات پر متفق ہو گئے کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو گیا ہے اور چار مشہور مذاہب کافی ہیں۔

پھر عربی تمدن کو تدریجاً" ادبار آگیا اور ہر طرف جمود چھا گیا۔ اس سے تقلید پھیل گئی اور فقہی اجتہاد رک گیا۔ فقہا نے شرعی کتابوں کا اختصار کرنے' ان مختصرات کی شرح لکھنے اور کتب فتاویٰ کی تدوین کرنے پر اکتفا کیا' خصوصاً" مذہب حنفی میں جیسا کہ ہم عنقریب وضاحت کریں گے۔ مگر باوجود ان تمام امور کے متاخرین نے بعض قیمتی کتابیں اپنی یادگار چھوڑی ہیں اور آئمہ متقدین کی علمی میراث کی حفاظت کی ہے۔

بیداری کا دور: تقلید کے اس دور میں' جو ہم پر گزر چکا ہے' بدعات اور خرافات کثرت سے پھیلے جن کی بنیاد وہم اور جہالت پر تھی۔ لوگوں نے ان کی تکفیر میں تساہل کیا کیونکہ وہ شریعت کی اصلی روح کو نظر انداز کر کے بعض متقدین کے اجتہاد کے پابند

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہوگئے تھے۔

چنانچہ مسلمان فقہا میں بعض ایسے بھی تھے جنھوں نے تقلید کو قبول نہیں کیا بلکہ علی الاعلان کہا کہ اجتہاد لازم ہے اور شریعت کے اصلی مصادر یعنی قرآن اور سنت کی طرف رجوع ضروری ہے۔ ان کا مسلک سلف صالح کا مذہب کہلایا۔

تقی الدین ابن تیمیہ اور ابن قیم الجوزیہ کا شمار اسی قسم کے مجدّدین میں ہوتا ہے۔ وہ دونوں آٹھویں صدی ہجری (چودھویں صدی عیسوی) کے حنبلی فقہا میں سے تھے۔ بارھویں صدی ہجری میں محمد بن عبدالوہاب جو بلاد عرب میں وہابی تحریک کے بانی ہوئے ہیں' انہی کے نقش قدم پر چلے۔ اور پھر اخیر میں انیسویں صدی عیسوی میں سید جمال الدین افغانی اور شیخ محمد عبدہٗ اور ان کے تلامذہ اٹھے اور انہوں نے لوگوں کو اس بات کی دعوت دی کہ وہ تقلید کو چھوڑیں اور مذاہب فقہ میں وحدت پیدا کریں' شریعت کے اصلی مصادر کی طرف رجوع کریں اور بدعات اور خرافات سے دوری اختیار کریں۔

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ شریعت اسلامی کا مطالبہ نصوص اصلیہ اور زمانۂ حال کی جدید تمدنی ضروریات کی روشنی میں شروع ہوا۔

فقہِ اسلامی کا طریق:

اسلامی قانون سازی کے ان مختلف ادوار کے مختصر تذکرے کے بعد ضروری ہے کہ چند کلمات اس اسلوب اور طریقے کے بارے میں لکھے جائیں جسے فقہا نے شریعت کے مطالعے میں اختیار کیا۔

اس لحاظ سے اہل الرائے اور اہل حدیث کے طریقوں میں ایک بیّن اختلاف ہے' جیسا کہ ہم پہلے واضح کرچکے ہیں' اور ایک مثال اس اختلاف کی نوعیت کو اور واضح کرے گی جس کا تعلق حدیث کی تفسیر سے ہے۔ حدیث میں آیا ہے: "لا تبیعوا الثمر حتی یبدو صلاحہ" یعنی پھل کو اُس وقت تک نہ بیچو جب تک کہ اس کی

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

درستی (صلاح) ظاہر نہ ہوجائے۔ اہل حدیث کا قول ہے کہ یہاں "صلاح" یعنی درستی سے مراد پھل کی پختگی اور شیرینی کا ظہور ہے' لہٰذا بیع اُس وقت تک جائز نہیں جب تک کہ پھل پختہ نہ ہوجائے۔ مگر اہل الرائے کے نزدیک یہ بیع جائز ہے کیونکہ ان کے نزدیک "صلاح" سے مراد یہ ہے کہ درخت کیڑے اور خرابی سے محفوظ ہو۔

اگر ہم مذاہب فقہ کو قیاس اور رائے کے استعمال کے لحاظ سے ترتیب دیں تو حنفی مذہب کو سب سے اول اور ظاہری مذہب کو سب سے اخیر رکھنا پڑے گا۔ پھر اہل سنت کے باقی مذاہب کی ترتیب یوں ہوگی: شافعی' مالکی اور حنبلی۔ مگر یہ ترتیب محض اجمالی ہے' ورنہ بعض اوقات یہ ترتیب معکوس ہے یا بعض مسائل میں مختلف۔ مثلاً" ایک گواہ کی شہادت قبول کرنے کے بارے میں مذہب حنبلی نے مذہب حنفی کی نسبت زیادہ وسعتِ نظر سے کام لیا ہے۔

مختلف مذاہب کے اماموں کا یہ اختلاف ان کے شاگردوں میں قائم نہیں رہا' کیونکہ ایک امام کے بہت سے شاگردوں نے دوسرے شہروں کا سفر کیا اور دوسرے اماموں اور ان کے شاگردوں سے مل کر ایک دوسرے سے بہت کچھ سیکھا۔ ان کے درمیان مباحثے بھی ہوئے (۳)۔

مذکورہ بالا حالات سے ایک جدید میلان پیدا ہوا جس کی غرض و غایت یہ تھی کہ مختلف نظریوں کو ایک دوسرے کے قریب لایا جائے اور اہل حدیث کے طریقے کو اہل رائے کے طریقے سے ملادیا جائے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دونوں جماعتوں میں اعتدال پسند اماموں اور ان کے شاگردوں نے ظہور کیا جیسا کہ ہم جدید شافعی مذہب اور امام ابویوسف اور طحاوی کے فتاوی میں دیکھتے ہیں حتیٰ کہ احناف کی کتابوں میں متعدد ایسی حدیثیں ملتی ہیں جن کو اہل حدیث نے قبول نہیں کیا' اور دوسری طرف اہل حدیث کے مذہب میں اجتہاد کے بارے میں بین طور پر وسعت نظر پائی جاتی ہے۔ مثلاً" مالکیوں کے نزدیک مصالح مرسلہ کی دلیل (یعنی کسی مصلحت کو دلیل قرار دے کر کوئی

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

حکم استنباط کرنا) اور حنبلی مذہب کے مجددین مثلاً ابن تیمیہ اور ابن قیم الجوزیہ کے نزدیک قیاس عقلی۔

مختلف مذاہب پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ جہاں تک نصوص کا تعلق ہے، فقہا اپنے اجتہاد اور استدلال میں تحلیلی طریقے کو کام میں لاتے تھے اور جہاں نص نہ ہو وہاں استقرائی طریقہ اختیار کرتے تھے، یعنی وہ نص کو ایک قاعدے کے طور پر لیتے تھے، پھر اس کی تفسیر اور تحلیل کرتے تھے اور اس سے نتائج اور فروع نکالتے تھے۔ لیکن اگر کسی مسئلے کے بارے میں نص موجود نہ ہوتی تو اس صورت میں انتہائی احتیاط برتتے تھے اور کوئی کلیہ قاعدہ نہیں بناتے تھے، مبادا کہ نصوص مقدمہ کے ساتھ تصادم ہو جائے۔ لہٰذا وہ اس قضیے پر خوب غور کرتے تھے جو ان کے سامنے پیش ہوتا تھا اور قیاس، اجماع یا دیگر ادلۂ شرعیہ سے اس کا حل تلاش کرتے تھے۔ چنانچہ ان کا اجتہاد استقرا اور تجربے پر مبنی ہوتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمان فقہا نے بالعموم جرائم اور عقود کے ابواب میں نظریۂ جرم اور نظریۂ عقد کا مطالعہ کیا ہے مگر یہ امر متاخرین کو بنیادی حقوق کے قواعد وضع کرنے اور ان کا گہرا علمی مطالعہ کرنے سے مانع نہیں ہوا۔

اجمالی طور پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ مذاہب فقہ کا باہمی اختلاف اصولی اور بنیادی تعلیمات میں نہیں تھا بلکہ بالعموم فروع میں تھا کہ اصولی قواعد کو عملی قضایا پر کیسے منطبق کیا جائے۔ لہٰذا مذاہب کا اختلاف آج کل کی عدالتوں کے اس اختلاف کے مشابہ ہے جو ان کے ہاں بعض نصوص اور قواعد کی تشریح میں پایا جاتا ہے۔ ہم اس اختلاف کی ایک مثال پیش کرتے ہیں۔ فقہا اس بات پر متفق ہیں کہ کسی چیز کے غاصب پر اس چیز کا بعینہٖ واپس کرنا لازم ہے۔ اگر غاصب سے وہ چیز تلف یا ضائع ہو جائے تو اس پر واجب ہے کہ حتی الامکان اس کی مثل دے ورنہ اس کی قیمت ادا کرے۔ لیکن چونکہ اشیا کی قیمتیں زمانے اور مقام کے اعتبار سے بدلتی رہتی ہیں اس لیے وقت اور مقام کی تحدید واجب ہوئی جن کے اعتبار سے غصب شدہ چیز کی قیمت مقرر ہوتی ہے۔ احناف

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کا قول ہے کہ اس بارے میں اُس وقت اور مقام کا اعتبار کیا جائے گا جب وہ چیز غصب ہوئی اور حنبلی اُس مقام اور وقت کا اعتبار کرتے ہیں جب وہ چیز تلف ہوئی۔ مگر شافعی مذہب کے مطابق غاصب اس بات کا ذمہ دار ہے کہ وہ مغصوب لہ کو غصب شدہ چیز کی وہ قیمت ادا کرے جو وقتِ غضب سے لے کر تلف ہونے تک سب سے بڑھ کر تھی۔ اختلاف مذاہب کی اس مثال سے ظاہر ہے کہ تمام فقہا اس بات پر متفق ہیں کہ غاصب پر غصب شدہ چیز کی قیمت یا اس کی مثل کا ادا کرنا لازم ہے لیکن وہ ان تفصیلات کے بارے میں مختلف الرائے ہیں جن کا تعلق اس چیز کی قیمت کا اندازہ کرنے سے ہے۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ مذاہب فقہ کا اختلاف بالعموم اصول و قواعد کے عملی قضایا پر منطبق کرنے میں ہے اور آج کل کی عدالتوں کے اس اختلاف سے مشابہ ہے جو ان کے اجتہادی فیصلوں میں پایا جاتا ہے۔ ہم نے "بالعموم" قصداً" کہا ہے کہ کیونکہ بعض استثنائی حالتوں میں یہ اختلاف اصول اور قواعد میں بھی پایا جاتا ہے۔

اختلافِ مذاہب کے متعلق اب تک ہم نے جو کچھ بیان کیا ہے وہ سنی مذاہب کے بارے میں ہے' ورنہ سنی اور شیعی مذاہب کے درمیان جو اختلاف ہے' وہ دراصل سیاسی نوعیت کا ہے۔ اس سے یہ لازمی نتیجہ نکلتا ہے کہ مذاہب اسلامیہ کا اتحاد و اتفاق جو مذہب سلفیہ کا نصب العین ہے' شریعت اسلامی کی روح کے عین مطابق ہے کیونکہ اسلام اتحاد' اخوت اور رواداری کا مذہب ہے اور لوگوں کی باہمی تفرقہ بازی اور فرقہ سازی کو روا نہیں رکھتا جس کی قرآن حکیم نے اس آیت میں ممانعت کی ہے: "ان الذین فرقوا دینھم وکانوا شیعا لست منھم فی شئی" (سورۃ الانعام) یعنی "بے شک جن لوگوں نے اپنے دین میں فرقے بنائے ہیں اور جدا جدا گروہ بن گئے ہیں' اے نبی! تو ان کی کسی بات میں شریک نہیں۔" (۴)

اس عمومی بیان کے بعد اب ہم اہل سنت کے مذاہب اربعہ کا ذکر کرتے ہیں اس کے بعد ہم ان کے ان مذاہب کا ذکر کریں گے جو مٹ گئے۔ ان کے بعد اہل شیعہ کے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مذہب سے اور اخیر میں عثمانی عہد اور زمانۂ حال کی تشریعی تحریکوں سے بحث کریں گے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فصل دوم

مذہبِ حنفی

امام اعظم:

کوفہ ملک عراق میں بہت سے فقہا کا مرکز تھا۔ خلفائے راشدین کے عہد میں حضرت عمر بن خطاب نے عبداللہ ابن مسعود (متوفی سنہ ۳۲ھ) کو معلم اور قاضی بنا کر کوفے بھیجا۔ آپ صحابی بھی تھے اور محدث و فقیہ بھی۔ آپ کے بعد آپ کے شاگرد اور شاگردوں کے شاگرد مشہور ہوگئے' جیسے علقمہ نخعی' مسروق ہمدانی' قاضی شریح' ابراہیم نخعی' عامر شعبی اور حماد بن ابی سلیمان۔

مذہب حنفی بھی کوفے میں پیدا ہوا جس کے بانی امام ابو حنیفہ نعمان بن ثابت ہیں جو امام اعظم کے لقب سے مشہور ہیں۔ آپ فارسی الاصل تھے اور سنہ ۸۰ھ (مطابق ۶۹۹ء) میں شہر کوفہ میں پیدا ہوئے۔ آپ کی علمی زندگی کی ابتدا علم کلام کے مطالعے سے ہوئی۔ پھر آپ نے اہل کوفہ کی فقہ اپنے استاد حماد بن ابی سلیمان (متوفی سنہ ۱۲۰ھ) سے پڑھی۔ عملی زندگی کے لحاظ سے آپ ریشمی کپڑوں کے تاجر تھے۔ علم کلام اور پیشۂ تجارت نے آپ میں عقل و رائے سے استصواب کرنے' احکام شرعیہ کو عملی زندگی میں جاری کرنے اور مسائل جدیدہ میں قیاس و استحسان سے کام لینے کی صلاحیت تامہ پیدا کردی تھی اسی لیے آپ کے مذہب کا نام مذہب اہل الرائے مشہور ہوگیا۔

آپ سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا "ہمارا یہ علم رائے ہے اور یہی میرے نزدیک سب سے بہتر ہے۔ پس جو شخص اس کے سوا کسی اور رائے کو بہتر سمجھے تو اس کے لیے اس کی رائے اور ہمارے لیے ہماری رائے" (۵)۔ اور فرمایا "جب کوئی مسئلہ نہ کتاب اللہ میں ملے نہ سنت رسول میں تو میں اقوال صحابہ پر غور کرتا ہوں اور اقوال

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

صحابہ کے سامنے کسی قول کو قابل اعتنا نہیں سمجھتا۔ ابراہیم' شعبی' ابن سیرین' عطا اور سعید بن جبیر نے بھی اپنے زمانے میں اجتہاد کیا۔ پس جس طرح ان حضرات نے اجتہاد کیا' میں بھی کرتا ہوں۔" (۶)

تبحرِ علمی کی وجہ سے امام ابوحنیفہ کا لقب امام اعظم ہوگیا۔ آپ کے بارے میں امام شافعی نے فرمایا کہ "علم فقہ سیکھنے والا ابوحنیفہ کا محتاج ہے۔" امام ابویوسف نے فرمایا کہ "جب کسی مسئلے میں ہمارا باہمی اختلاف ہوتا تھا تو ہم اسے امام ابوحنیفہ کے سامنے پیش کرتے تھے۔ آپ اتنی جلدی جواب دیتے تھے جیسے اسے اپنی آستین سے نکالا ہو۔" (۷)

خلافت بنی امیہ کے آخری دور میں حاکم عراق ابن ہبیرہ نے جب امام ابوحنیفہ کو منصب قضا (چیف جسٹس کا عہدہ) پیش کیا تو آپ نے اسے قبول نہ فرمایا۔ اس بات پر آپ کو زدوکوب کیا گیا۔ اسی طرح عباسیوں کے عہد میں جب ابوجعفر نے آپ کو بغداد میں بلایا اور قاضی بنانا چاہا تو آپ نے اسے بھی منظور نہ فرمایا۔ اس انکار پر آپ کو حبس دوام کی سزا دی گئی اور وہیں آپ نے سنہ ۱۵۰ھ (مطابق ۷۶۷ء) میں وفات پائی (۸)۔ بعض مورخین نے سزا کا یہ سبب بیان کیا ہے کہ ان کے بارے میں یہ بات مشہور تھی کہ آپ اپنے زمانے کے ارباب حکومت کی حکمرانی سے خوش نہ تھے۔ اور بعض نے کہا ہے کہ سزا کا سبب ان کا یہ اعتقاد تھا' جیسا کہ اور لوگوں کا بھی اعتقاد تھا' کہ حکومت کے عہدے اختیار کرنا موجبِ ہلاکت ہے اور اس میں دین اور خودداری کے لیے زبردست خطرہ ہے۔

امام ابوحنیفہ انتخابِ احادیث میں بہت محتاط تھے اور صرف وہی احادیث قبول کرتے تھے جو باوثوق اسناد سے ثابت ہوں۔ باوجود اس کے آپ کے ساتھیوں اور شاگردوں نے پندرہ مسانید (یعنی ایسی احادیث کے پندرہ مجموعے جن کے راویوں کا سلسلہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچتا ہے) آپ سے روایت کی ہیں (۹)۔ ان سب کو قاضی

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

القضاۃ ابوالمؤید محمد بن محمود خوارزمی (متوفی ۶۵۵ھ) نے ایک جلد میں جس کا نام "جامع المسانید" (۱۰) ہے' جمع کیا ہے۔ اسی وجہ سے ابن خلدون نے بعض لوگوں کے حوالے سے جو یہ بیان کیا ہے کہ ابوحنیفہ سے صرف تقریباً" سترہ حدیثیں روایت کی گئی ہیں' اسے ہم قرین صحت اور قابل پذیرائی نہیں سمجھتے (۱۱)۔

اصحابِ ابو حنیفہ اور کتبِ ظاہرۃ الروایۃ:

امام ابوحنیفہ کے اقوالِ فقیہ آپ کے شاگردوں کے ذریعے منقول ہوکر ہم تک پہنچے (۱۲)۔ آپ کے شاگردوں میں سب سے زیادہ مشہور چار ہیں: ابو یوسف' زفر بن ہزیل بن قیس' محمد بن حسن بن فرقد شیبانی اور حسن بن زیاد لولوی۔ انہی چاروں کے ذریعے حنفی مذہب دنیا میں پھیلا۔ خصوصاً" ابو یوسف اور محمد کے ذریعے سے جو امامین اور صاحبین (۱۳) کے نام سے مشہور ہیں۔ پس امام اعظم اور ان کے شاگردوں نے اپنے استاد الاساتذہ عبداللہ بن مسعود کی وصیت پر پورے طور سے عمل کیا۔ آپ نے اپنے شاگردوں سے فرمایا تھا کہ "تم لوگ علم کے سرچشمے اور رات کے چراغ بنو" (۱۴)۔

امام ابویوسف یعقوب بن ابراہیم انصاری (۱۱۳ -- ۱۸۲ھ) بغداد میں منصب قضا پر مقرر ہوئے۔ پھر آپ ہارون رشید کے عہد خلافت میں قاضی القضاۃ بنے اور مملکت کے باقی حصوں میں قاضیوں کا تقرر اور معزولی بھی آپ کے سپرد ہوئی۔ اسی لیے آپ کو امام اعظم کے مذہب کی عملی طور پر اشاعت کرنے کا پورا پورا موقع ملا۔ علاوہ بریں آپ نے ان فتووں کا اضافہ کیا جو عدالتی پیچیدگیوں کے سبب سے ضروری ہوگئے تھے اور ان احکام کا بھی اضافہ کیا جو آپ کے نزدیک ایسی احادیث صحیحہ سے ماخوذ تھے جنہیں آپ نے رجال حدیث سے مل کر حاصل کیا تھا۔ ابویوسف ان ہی وجوہات سے متعدد جگہ اپنے استاد امام ابوحنیفہ کی مخالفت پر مجبور ہوئے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

امام ابویوسف کے وہ اقوال مشہور ہیں جو فقہ حنفی کی کتابوں میں اور امام شافعی کی "کتاب الام" کے آخری حصے میں مذکور ہیں (۱۵)۔ ہمیں امام ابویوسف کی ایک کتاب مسائل خراج پر ملی ہے۔ وہ ایک گراں قدر رسالہ ہے جسے آپ نے ہارون رشید کو لکھ کر بھیجا تھا اور جس میں محصولات اور حکومت کے امور مالیات پر ایسی سیر حاصل بحث کی گئی ہے (۱۶) جو ان کے وسیع تجربے اور عمیق تحقیق پر دلالت کرتی ہے۔

لیکن مذہب حنفی کی تدوین میں زیادہ حصہ امام محمد بن حسن شیبانی (۱۳۲ ـــ ۱۸۹) کا ہے۔ انہوں نے بھی عراق کے مدرسے سے علوم حاصل کیے تھے۔ پھر آپ مدینے گئے اور علمائے اہل حدیث سے ملے اور وہیں امام مالک سے علم پڑھا۔ آپ مذہب حنفی کی معتبر کتابوں کی تدوین اور استخراج مسائل میں مشہور ہیں۔ خصوصاً" مسائل وراثت و فرائض میں۔ نیز آپ حقیقی مسائل کا تجزیہ کرنے اور بذریعہ قیاس و استقراء فرضی مسائل کے استخراج کرنے میں بھی مشہور ہیں۔

جن کتابوں کی تدوین امام محمد نے کی ہے' ان کی دو قسمیں ہیں: پہلی قسم وہ ہے جنہیں ثقہ راویوں نے امام محمد سے روایت کیا ہے اور ان کا نام "کتب ظاہر الروایہ" یا مسائل اصول ہے۔ قسم دوم وہ ہے جو ثقہ راویوں سے روایت نہیں کی گئیں ان کا نام کتب یا مسائل النوادر ہے۔

کتب ظاہر الروایہ چھ ہیں: المبسوط' الجامع الکبیر (۱۷)' الجامع الصغیر (۱۸)' کتاب السیر الکبیر' کتاب السیر الصغیر اور زیادات۔ یہ چھ کتابیں ابوالفضل مروزی نے جن کا لقب حاکم الشہید ہے' (متوفی سنہ ۳۳۴ھ) اپنی تصنیف کتاب الکافی (۱۹) میں جمع کردی ہیں۔ شمس الائمہ محمد بن احمد سرخسی جنہوں نے پانچویں صدی ہجری کے اخیر میں وفات پائی' نے کتاب المبسوط میں تیس اجزا میں "کافی" کی شرح لکھی ہے اور "مجلۃ الاحکام العدلیہ" کی تدوین کرنے والوں نے اکثر مسائل "کتب ظاہر الروایہ" ہی سے اخذ کیے ہیں۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

"کتب النوادر" جو امام محمد سے روایت کی گئی ہیں' یہ ہیں: "کتاب امالی محمد" فقہ میں یا "کیسانیات" جسے شعیب کیسانی نے روایت کیا ہے "کتاب الرقیات" جس میں وہ مسائل درج ہیں جو امام محمد کو اس وقت پیش آئے جب انہیں ہارون رشید نے شہر رقہ کا قاضی مقرر کیا تھا۔ ہارونیات' جرجانیات' کتاب الخارج فی الحیل' زیادۃ الزیادات اور کتاب نوادر محمد بروایت ابن رستم۔

مسائل نوادر میں وہ کتابیں بھی شمار کی جاتی ہیں جو اس مذہب کے آئمہ سے روایت کی گئی ہیں جیسے امام ابوحنیفہ کی "کتاب المجرد" جس کی روایت آپ کے شاگرد امام حسن بن زیاد لولوی نے کی۔ "کتاب الرد علی اہل المدینہ" (۲۰) اور "کتاب الآثار" (۲۱) محمد بن حسن کی تصنیف ہیں۔

تلامذہ اور متاخرین کی تالیفات

"کتب ظاہر الروایہ" اور "النوادر" کے بعد فتاویٰ اور مسائل کی وہ کتابیں ہیں جن میں متاخرین مجتہدین نے جب اسلاف کی روایت نہ پائی تو خود اجتہاد کیا جسے "کتاب النوازل" (۲۲) مولفہ ابواللیث نصر سمرقندی (متوفی ۳۷۳ھ) وغیرہ۔

امام ابوحنیفہ کے اور بھی شاگرد تھے جن میں مشہور یہ ہیں: ہلال الرائی (متوفی ۲۴۵ھ) احمد بن عمیر جو خصاف کے نام سے مشہور ہیں (متوفی ۲۶۱ھ) یہ کتاب الحیل اور کتاب الوقف وغیرہ کے مولف ہیں اور ابوجعفر طحاوی (متوفی ۳۲۱ھ) جنہوں نے کتاب "الجامع الکبیر فی الشروط" لکھی۔

آئمہ مذکورین کے بعد فقہا کا ایک طبقہ آیا جو مذہب حنفی کے مقلد اور مؤید تھے۔ ان میں سے بعض کے نام یہ ہیں: ابوالحسن کرخی (متوفی ۳۴۰ھ) ابوعبداللہ جرجانی (متوفی ۳۹۸ھ) مولف "خزانۃ الاکمل" شمس الائمہ سرخسی مؤلف' "المبسوط" علی بن محمد بزدوی (متوفی ۴۸۲ھ) مولف "کتاب الاصول" ابوبکر کاسانی (متوفی ۵۸۷ھ) مولف

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

"بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع" اور برہان الدین علی مرغینانی (متوفی ۵۹۳ھ) مولف "کتاب الہدایہ" شرح بدایہ المبتدی وغیرہم۔

ہدایہ کی چار جلدیں ہیں۔ یہ مذہب حنفی کی کتب معتبرہ میں سب سے زیادہ مشہور کتاب ہے۔ اس کی شرحیں اور حواشی بھی بہت ہیں' جن میں سے بعض یہ ہیں:

"الغایہ" سروجی کی' "کفایہ" کرلانی کی' "وقایہ" تاج الشریعت کی' "وقایہ" کا خلاصہ "نقایہ" صدر الشریعت کا' "نہایہ" سغنانی کی' خلاصہ "نہایہ" حاشیۂ "ہدایہ" قونوی کا' "معراج الدرایہ" قوام الدین کاکی کی' "عنایہ" بابرتی کی' "بنایہ" عینی کی اور "فتح القدیر" کمال الدین بن ہمام کی۔

اس کے بعد تقلید کا زمانہ آیا۔ اس وقت ایسے فقہا پیدا ہوئے جنہوں نے اجتہاد موقوف کرکے تقلید پر اکتفا کی۔ انہوں نے مختصر متن لکھے' پھر ان متنوں کی شرحیں لکھی گئیں اور پھر ان شرحوں کی اور شرحیں تیار ہوئیں۔ نیز شرحوں پر حواشی اور ضمیمے لکھے گئے' فتاویٰ جمع کیے گئے۔ غرض کہ تالیفات کی وہ کثرت ہوئی کہ حدِ شمار سے باہر۔ فقہا نے متنوں کے مضامین کو ان شرحوں کے مسائل سے مقدم سمجھا ہے اور اسی طرح شرحوں کے مسائل کو فتاویٰ سے زیادہ معتبر جانا ہے۔

کتب مذکورہ میں سے متاخرین کے نزدیک حسب ذیل کتابیں زیادہ معتبر ہیں:

"کتاب المختصر" مؤلفہ احمد بن محمد قدوری (متوفی ۴۲۸ھ)۔ چار کتابیں جو چار متون کہلاتے ہیں اور وہ یہ ہیں: "وقایہ مختصر الہدایہ" مولفہ تاج الشریعت محمود محبوبی' "مختار" اور اس کی شرح' "اختیار" مولفہ عبداللہ موصلی (متوفی ۶۸۳ھ)' "مجمع البحرین" مولفہ ابن الساعاتی (متوفی ۶۹۴ھ)' "کنز" یا "کنزالدقائق" مولفہ حافظ الدین نسفی (متوفی ۷۱۰ھ)۔

کنزالدقائق تمام متنوں میں سب سے زیادہ مشہور ہے اور اس کی شرحیں اور حواشی بھی بہت ہیں جن میں سے زیادہ اہم یہ ہیں: تبیین الحقائق' مؤلفہ زیلعی'

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

رمزالحقائق' مؤلفہ عینی' بحرالرائق مؤلفہ زین العابدین بن نجیم (۲۳)' تکملہ بحرالرائق' مؤلفہ طوری' نہرالفائق' مؤلفہ عمر بن نجیم' منحۃ الخالق' مؤلفہ امین بن عابدین اور کشف الحقائق' مؤلفہ افغانی وغیرھا۔

فتاویٰ کی کتابوں میں حسب ذیل مشہور ہیں: "فتاویٰ ولوالجیہ" مولفہ عبدالرشید ولوالجی (متوفی ۵۴۰ھ کے بعد)' "فتاویٰ خانیہ" مولفہ قاضی خان حسن بن منصور (متوفی ۵۹۲ھ) "فتاویٰ ظہیریہ" مولفہ ظہیرالدین محمد بخاری (متوفی ۶۱۹ھ) "فتاویٰ طرسوسیہ" معروف بہ "انفع الوسائل الی تحریر المسائل" مولفہ ابراہیم بن علی طرسوسی (متوفی ۷۵۸ھ) "فتاویٰ تاتارخانیہ" مولفہ ابن علاء الدین (متوفی تقریباً ۸۰۰ھ) "فتاویٰ بزازیہ" مولفہ حفظ الدین محمد عرف ابن بزاز (متوفی ۸۲۷ھ) "فتاویٰ خیریہ" مولفہ خیرالدین منیف فاروقی رملی (متوفی ۱۰۸۱ھ) "فتاویٰ انقرویہ" مولفہ محمد آفندی انقروی (متوفی ۱۰۹۸ھ) (۲۴) "فتاویٰ ہندیہ" (۲۵) اور "فتاویٰ حامدیہ" مولفہ حامد آفندی بن علی عمادی (۲۶)۔ اس کا خلاصہ "تنقیح الحامدیہ" مؤلفہ محمد امین بن عابدین (متوفی ۱۲۵۲ھ) اور "فتاویٰ مہدیہ فی الوقائع مصریہ' مولفہ شیخ محمد عباسی مہدی مفتی مصر (۲۷)۔

کتب مذکورہ بالا کے علاوہ متاخرین علمائے حنفیہ کی حسب ذیل کتب بھی مشہور ہیں "جامع الفصولین" مولفہ ابن قاضی سلوۃ (متوفی ۸۱۸ھ یا ۸۲۳ھ) "دررالحکام شرح غرر الاحکام" مولفہ ابن منلا خسرو (متوفی ۸۸۵ھ) اس کا حاشیہ' "غنیۃ ذوی الاحکام" مولفہ شرنبلالی (متوفی ۱۰۶۹ھ) "ملتقی الابحر" مولفہ حلبی (متوفی ۹۵۶ھ) اس کی شرح "مجمع الانہر" مولفہ داماد آفندی (متوفی ۱۰۷۸ھ) اس کی دوسری شرح "مجمع الانہر" مولفہ داماد آفندی (متوفی ۱۰۶۹ھ) اس کی دوسری شرح "الدرالمنتقی" مولفہ محمد علاء الدین حصکفی (متوفی ۱۰۸۸ھ) "تنویر الابصار" مولفہ تمرتاشی اور اس کی شرح "الدرالمختار" مولفہ حصکفی' ردالمحتار علی الدرالمختار' مولفہ محمد امین بن عابدین اور اس کا تکملہ "قرۃ عیون الاخیار" جو اس کے بیٹے محمد علاء الدین کی تالیف ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مذہب حنفی کی اشاعت

اب تک علمائے احناف اور ان کی تالیفات کا خلاصہ بیان کیا گیا ہے۔ اب ہم یہ بتائیں گے کہ مذہب حنفی کی اشاعت سب سے زیادہ کیوں ہوئی۔ حنفی مذہب تمام ممالک اسلامیہ میں اس لیے سب سے زیادہ پھیلا کہ خلفائے عباسیہ نے محکمہ عدل و قضا کے لیے یہی مذہب منتخب کیا تھا اور اہل عراق عموماً اسی مذہب کے مقلد تھے۔ اس کے علاوہ سلطنت عثمانیہ کا سرکاری مذہب بھی یہی تھا اور اسی مذہب کی روشنی میں "مجلۃ الاحکام العدلیہ" کی تدوین ہوئی۔

جو ملک سلطنت عثمانیہ کے زیر حکومت رہے ہیں جیسے مصر، سوریا اور لبنان، ان کا مذہب بھی محکمۂ عدل و قضا میں حنفی چلا آتا ہے۔ حکومت ٹیونس کا مذہب بھی یہی ہے۔ ترکی اور اس کے زیر اثر ممالک مثلاً شام و البانیہ کے باشندوں کا مذہب بھی مسائل عبادات میں یہی ہے اور مسلمانان بلقان و قفقاز بھی مسائل عبادات میں اسی مذہب کے مقلد ہیں۔ اسی طرح اہل افغانستان و ترکستان اور مسلمانان ہند و چین کے ہاں بھی یہی مذہب غالب ہے اور اس مذہب کے پیرو دوسرے ملکوں میں بھی بہ کثرت پائے جاتے ہیں جو روئے زمین کے تمام مسلمانوں کا دو تہائی ہیں۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فصل سوم

مذہبِ مالکی

امامِ مدینہ

ملک حجاز نزول وحی کا مقام اور اہل سنت کا گہوارہ تھا۔ وہاں ایک خاص نوعیت کا مدرسہ قائم ہوا جو مدرسۂ اہل حجاز یا مدرسۂ اہل مدینہ کے نام سے مشہور تھا۔ اس کی بنیاد عمر بن خطاب' ان کے صاحب زادے عبداللہ' زید بن ثابت' عبداللہ بن عباس اور حضرت عائشہ زوجۂ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں پڑی۔ پھر اس مدرسے میں صحابہ مذکور رضوان اللہ علیہم اجمعین کے جانشین فقہا ہوئے جن میں زیادہ مشہور حسب ذیل ہیں: سعید بن مسیب' عروۃ بن زبیر' قاسم بن محمد' ابوبکر بن عبدالرحمان' سلیمان بن یسار' خارجہ بن زید اور عبید اللہ بن عبداللہ۔

اس طبقۂ فقہا کے بعد مدینہ منورہ جہاں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہجرت فرما کر تشریف لائے تھے' اہل حدیث کی مرکزی درس گاہ بن گیا۔ اور ۹۵ھ (مطابق ۷۱۳ء) (۲۸) میں امام مالک بن انس اصبحی عربی مدینہ منورہ میں پیدا ہوئے۔ آپ نے اپنی پوری زندگی وہیں گزاری۔ صرف ایک دفعہ مدینہ چھوڑ کر حج کرنے مکہ گئے۔ اور مدینہ منورہ ہی میں آپ نے ۱۷۹ھ (مطابق ۷۹۵ء) میں وفات پائی۔

آپ کے مناقب کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ مدینے کے عالم' امام' فقیہ اور محدث تھے۔ حتیٰ کہ یہ کہا جاتا تھا کہ "مدینے میں امام مالک کے موجود ہوتے ہوئے کون فتویٰ دے سکتا ہے؟" آپ امام شافعی کے استاد تھے۔ امام شافعی نے فرمایا کہ "تابعین کے بعد امام مالک بندوں کے لیے اللہ کی سب سے بڑی حجت (نشانی) ہیں۔ امام مالک میرے استاد ہیں۔ جب کوئی حدیث مالک کی روایت سے تم کو پہنچے تو اسے مضبوطی سے پکڑو

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کیونکہ وہ علم حدیث کا ایک درخشاں ستارہ ہیں۔" (۲۹)

امام مالک ایسے عالی ہمت' صاحب جرأت' راسخ العقیدہ اور قوی الایمان عالم تھے کہ اپنی رائے کے اظہار میں نہ کسی کے جاہ و جلال سے مرعوب ہوتے تھے اور نہ مذہبی امور میں کسی تہدید و ترہیب سے خوف زدہ ہوتے تھے بلکہ اپنے ایمان و عقیدے کی خاطر مصائب زمانہ اور ستم ہائے روزگار کو بڑے صبر و استقلال کے ساتھ برداشت کرتے تھے۔ آپ کی اسی راسخ الاعتقادی کا نتیجہ تھا کہ ایک دفعہ حاکم مدینہ جعفر بن سلیمان نے اس لیے آپ کو کوڑے لگوائے کہ آپ نے جبریہ بیعت کے عدم جواز کا فتویٰ دیا تھا (۳۰)۔

امام مالک نے ربیعہ بن عبدالرحمان عرف ربیعہ رائی سے علم فقہ پڑھا اور بہت سے علمائے حدیث مثلاً" نافع ابن عمر کے غلام زھری' ابوالزناد اور یحییٰ بن سعید انصاری سے علم حدیث حاصل کیا۔ امام مالک نے اپنے اساتذہ مذکورین کے سوا تابعین اور تبع تابعین سے بھی احادیث روایت کی ہیں۔ آپ روایتِ احادیث میں بہت مستند اور فقہ میں حجت تسلیم کیے گئے ہیں۔

امام مالک نے علم حدیث میں اپنی کتاب "مؤطا" تصنیف کی ہے اور اس میں فقہ کی طرز پر ترتیب اور ابواب قائم کیے ہیں۔ مؤطا کے بارے میں امام شافعی نے فرمایا کہ "کتاب اللہ کے بعد امام مالک کی کتاب سے زیادہ صحیح کوئی دوسری کتاب روئے زمین پر موجود نہیں۔"

کہا گیا ہے کہ مؤطا امام مالک کئی طریقوں سے روایت کی گئی ہے لیکن ہم تک صرف دو طریقوں سے پہنچی ہے: ایک بروایت امام محمد بن حسن شاگرد امام ابو حنیفہ' مطبوعہ ہند اور دوسری بروایت یحییٰ لیثی (متوفی ۲۳۴ھ) مطبوعہ مصر۔ زرقانی اور سیوطی وغیرہ نے اس کی شرحیں لکھی ہیں۔

امام مالک اپنے اجتہاد میں صرف قرآن کریم اور حدیث پر اعتماد کرتے تھے اور جس

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

حدیث کی سند صحیح سمجھتے تھے' اسی سے استخراج مسائل کرتے تھے' خواہ وہ ایسی حدیث کیوں نہ ہو جسے صرف ایک راوی نے روایت کیا ہو۔ امام مالک اہل مدینہ کے تعامل اور اقوالِ صحابہ کو قابلِ سند سمجھتے تھے اور نص کی عدم موجودگی میں اپنے قیاس یا ایک نئی دلیل یعنی مصالحِ مرسلہ کے ذریعے اجتہاد کرتے تھے جو خاص امام مالک کی ہے' جس کا مطلب ہے مصلحتِ عامہ کا تقاضا۔ اس کا بیان اگلے باب میں آئے گا۔

امام مالک کے شاگرد اور مقلدین

امام محمد بن حسن شیبانی حنفی اور امام شافعی صاحبِ مذہب شافعی' امام مالک کے شاگرد تھے اور حسب ذیل علماء آپ کے مقلد ہیں : یحییٰ لیثی اندلسی راوی مؤطا جن کا ذکر پہلے گزر چکا ہے۔ اسد بن الفرات التونسی (متوفی ۲۱۳ھ) اور عبدالسلام التنوخی عرف سحنون قیروانی (متوفہ ۲۴۰ھ)۔

مصر میں آپ کے حسب ذیل شاگرد و مقلدین مشہور تھے : عبدالرحمان بن قاسم (متوفی ۱۹۱ھ)' عبداللہ بن وھب (متوفی ۱۹۷ھ) اشہب بن عبدالعزیز قیسی' عبداللہ بن عبدالحکم (متوفی ۲۱۴ھ) اور ان کے بیٹے محمد وغیرھم۔

مذکورہ بالا علماء کے بعد مشاہیر فقہا کا ایک اور طبقہ آیا جس میں ہم صرف مندرجہ ذیل کے تذکرے پر اکتفا کرتے ہیں : ابوالولید باجی' ابوالحسن لخمی' ابن رشد الکبیر' ابن رشد الحفید اور ابن عربی جو پانچویں اور چھٹی صدی ہجری کے علماء ہیں۔ ابوالقاسم بن جزی (متوفی ۷۴۱ھ) مولف "القوانین الفقہیہ فی تلخیص مذہب المالکیہ" سید خلیل (متوفی ۷۶۷ھ) جو مشہور کتاب "المختصر" کے مصنف ہیں اور خرشی (متوفی ۱۱۰۱ھ) اور عدوی (متوفی ۱۱۸۹ھ) وغیرھم۔

آج کل امام مالک کے مقلدین کا علمی سرمایہ کتاب "المدونہ" ہے جسے اسد بن فرات نے اسدیہ میں جمع کیا ہے۔ پھر اسے سحنون نے مرتب کرکے "مدونہ کبریٰ"

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کے نام سے شائع کیا۔

مالکی مذہب مدینے میں پیدا ہوا اور تمام ملک حجاز میں پھیل گیا لیکن بعد میں صرف مغرب اقصیٰ اور اندلس میں محدود ہو کر رہ گیا۔ ابن خلدون نے اس کا سبب یہ بیان کیا ہے کہ ان ملکوں کے فقہا کا منتہائے سفر حجاز رہا اور وہ اس سے آگے نہ بڑھے۔ اس زمانے میں چونکہ مدینہ ہی علمی مرکز تھا اور عراق ان کے راستے میں نہیں پڑتا تھا اس لیے انہیں جو کچھ سیکھنا تھا' وہ علمائے مدینہ ہی سے سیکھا۔ دوسرے یہ کہ مغرب اقصیٰ اور اندلس کے باشندے بدوی معاشرت کے دلدادہ تھے اور اہل عراق کے تمدن سے سروکار نہیں رکھتے تھے لہٰذا معاشرے کی یکسانی کے سبب سے ان کا میلان طبع اہل حجاز کی طرف زیادہ تھا (۳۱)۔

مغرب اقصیٰ' الجزائر' تیونس اور طرابلس الغرب کے باشندوں کا عام طور پر یہی مذہب رہا ہے۔ اس طرح مذہب مالکی بالائی مصر' سوڈان' بحرین اور کویت میں بھی پھیلا۔ اس کے علاوہ مذہب مالکی کے مقلد دیگر ممالکِ اسلامیہ میں بھی پائے جاتے ہیں اور ان کی مجموعی تعداد دنیا میں تقریباً" ساڑھے چار کروڑ ہے (۳۲)۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فصل چہارم

مذہبِ شافعی

امام شافعی

امام محمد بن ادریس شافعی قریشی ۱۵۰ھ (مطابق ۷۶۷ء) میں بمقام غزہ پیدا ہوئے اور سنہ ۲۰۴ھ (مطابق ۸۱۹ء) میں مصر میں وفات پائی۔ آپ نے بہت سفر کئے۔ حجاز جا کر امام مالک بن انس سے علم پڑھا' عراق پہنچ کر امام ابوحنیفہ کے شاگرد امام محمد شیبانی سے استفادہ کیا۔ صحرائے عرب' یمن' مصر اور عراق میں بارہا مقیم رہے (۳۲)۔

امام شافعی شروع میں امام مالک کے مقلد اور اہل حدیث تھے لیکن اپنے سفر کے تجربات سے متاثر ہو کر اپنے لیے ایک خاص مذہب منتخب کیا اور یہی آپ کا عراقی یا قدیم مذہب تھا کیونکہ بعد میں جب آپ مصر میں مقیم ہوئے تو اپنے بعض اقوال سابقہ کو ترک کر دیا اور اپنے شاگردوں کو اپنے نئے مصری مذہب کی تلقین کی۔

امام شافعی فنِ لغت' فقہ اور حدیث کے متبحر عالم تھے اور اس کے علاوہ عملی تجربہ بھی رکھتے تھے۔ آپ بہت دقیق الفکر اور فصیح البیان تھے۔ استنباط مسائل اور بحث و تمحیص کی مہارتِ تامہ رکھتے تھے۔ انہی خصوصیات کے سبب آپ میں اہل الرائے اور اہل حدیث کے طریقوں کو متحد کرنے کی پوری صلاحیت موجود تھی۔ چنانچہ آپ کا مذہب حنفی اور مالکی مذاہب کے بین بین تھا۔ آپ کتاب' سنت' اجماع اور قیاس چاروں مصادر سے استنباط مسائل کرتے تھے اور چاروں کو قابل استدلال سمجھتے تھے' مگر آپ حنفیوں کے استحسان اور مالکیوں کے مصالح مرسلہ کو تسلیم نہیں کرتے تھے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

امام شافعی کی تالیفات

امام شافعی سب سے پہلے شخص ہیں جنہوں نے اصول احکام مرتب کیے اور اصول فقہ کو علمی حیثیت سے اپنے مشہور رسالے میں لکھا (۳۴) جس میں ذیل کے مضامین سے بحث کی ہے۔ آیات قرآنی اور احادیث نبوی' ناسخ و منسوخ' جمل الفرائض' احادیث کے علل' خبرواحد کو قبول کرنے کے شرائط' اجماع' اجتہاد' استحسان اور قیاس۔

اس میں کچھ شک نہیں کہ امام شافعی کا علمی سرمایہ ہمیں آپ کی "کتاب الام" کے ذریعے ملا۔ اس کتاب کے سات اجزا ہیں۔ اس کتاب کو امام شافعی کے شاگرد ربیع بن سلیمان نے بہ نظر تنقید روایت کیا اور امام شافعی کی زندگی میں کسی شخص نے اس سے بہتر کوئی کتاب نہیں لکھی۔ بعض لوگوں نے مثلاً ابوطالب مکی (۳۵) نے اپنی کتاب "قوت القلب" میں اور امام غزالی نے اپنی کتاب "احیاء علوم الدین" (۳۶) میں کہا ہے کہ "کتاب الام" امام شافعی کے شاگرد ابویعقوب بویطی نے تصنیف کی تھی۔ پھر ربیع بن سلیمان نے اس پر اضافہ کیا اور قدرے تصرف کے ساتھ اسے شائع کیا۔ ڈاکٹر زکی مبارک نے اپنے خاص رسالے میں اس رائے کی تائید کی۔ (۳۷) مگر شیخ حسین والی نے اس پر ایک قوی اعتراض کیا ہے اور رسالہ "نور الاسلام" اور روزنامہ "البلاغ" میں اس کا رد لکھا ہے اور اس رائے کی تائید کی ہے کہ "الام" امام شافعی کی تصنیف ہے۔

بہرحال ہم ڈاکٹر علی حسن عبدالقادر (۳۸) کی رائے سے اس بارے میں متفق ہیں کہ اس مسئلے کی تحقیق کے لیے صرف اسی ایک نسخے کی اطلاع کافی نہیں جو سراج الدین بلقینی کے مخطوطے سے منقول ہے اور جس کا صرف ایک نسخہ ہمارے پاس موجود ہے۔ بلکہ دوسرے نسخوں کا تنقیدی مطالعہ بھی ضروری ہے تاکہ ان سب کو سامنے رکھ کر ہم صحیح نتیجے پر پہنچ سکیں۔

"کتاب الام" میں علم فقہ کے مختلف موضوعات سے بحث کی گئی ہے جیسے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

عبادات' معاملات' عقوبات (تعزیرات) مناکحات (مسائل نکاح)۔ ساتویں جزو میں دیگر مختلف امور سے بحث ہے جیسے "اختلافاتِ علی و ابن مسعود" اور "اختلافاتِ شافعی و مالک"۔ اور اس میں اصول فقہ سے بھی بحث کی گئی ہے جیسے اُن لوگوں کا رد جو تمام احادیث کو قبول نہیں کرتے اور اُن لوگوں کا تذکرہ جو مخصوص احادیث کو تسلیم نہیں کرتے اور اصولِ استحسان کا ابطال۔ عنوانات مذکورہ کے علاوہ اس جزو میں ذیل کے عنوانات بھی شامل ہیں: کتاب الرد علی اہل مدینہ از محمد بن حسن شیبانی' کتاب اختلافات ابی حنیفہ و ابن ابی لیلیٰ اور "کتاب سیر الاوزاعی' از ابو یوسف (۳۹)۔

امام شافعی کی دیگر تصنیفات بھی ہیں جیسے "کتاب اختلاف الحدیث" جسے ان کے شاگرد ربیع نے روایت کیا۔ "مسندِ امام شافعی" اس میں وہی احادیث ہیں جو "کتاب الام" میں مذکور ہیں (۴۰)۔

امام شافعی کے شاگرد اور مقلدین

جن اشخاص نے امام شافعی سے عراق میں پڑھا' ان میں کئی صاحب مذہب اور امام مجتہد تھے جیسے احمد بن حنبل' داؤد ظاہری' ابو ثور بغدادی اور ابو جعفر ابن جریر طبری۔ ان کا مفصل بیان آگے آئے گا۔

امام شافعی کے مصری شاگردوں میں سے مشہور یہ ہیں (۴۱): ابو یعقوب بویطی (متوفی ۲۳۱ھ)' اسماعیل مزنی (متوفی ۲۶۴ھ) مولف کتاب "المختصر" جو معروف ہے (۴۲) ربیع بن سلیمان مرادی (متوفی ۲۷۰ھ) جو کتب شافعی کے راوی ہیں اور ربیع بن سلیمان جیزی (متوفی ۲۵۶ھ)

اصحاب مذکورین کے بعد ایک اور طبقۂ فقہا نے شافعی مذہب پھیلایا جن میں زیادہ مشہور یہ ہیں: ابو اسحاق فیروز آبادی (متوفی ۴۷۶ھ) مصنف کتاب "مہذب" جو مشہور ہے' حجۃ الاسلام ابو حامد غزالی (متوفی ۵۰۵ھ) جو علم اصول' فقہ و فلسفہ کی مشہور کتابوں

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کے مصنف ہیں۔ مثلاً "المصطفیٰ" "الوجیز" ' "احیاء علوم الدین" وغیرہ۔ ابوالقاسم رافعی (متوفی ۶۲۳ھ) مولف کتاب "فتح العزیز شرح الوجیز" قاضی عزیز الدین بن عبدالسلام (متوفی ۶۶۰ھ مولف "قواعد الاحکام فی مصالح الانام" محی الدین نووی

مصنف "الکتاب الکبیر" ' "المجموع" "شرح مہذب" ' "شرح صحیح مسلم" ' کتاب "منہاج الطالبین" وغیرھا۔ قاضی ابن دقیق العید (متوفی ۷۰۲ھ) تقی الدین علی سبکی (بضم سین و سکون با' متوفی ۷۵۶ھ) مولف "تکملۃ المجموع للنووی" "شرح منہاج البیضاوی" و "فتاوی سبکی" اور ان کے بیٹے تاج الدین عبدالوہاب سبکی (متوفی ۷۷۱ھ) مصنف "جمع الجوامع" "شرح تتمہ منہاج البیضاوی" "طبقات الشافعیۃ الکبریٰ" وغیرھا جلال الدین سیوطی مولف کتب کثیرہ (۴۶) ۔ علمائے مذکورین کے سوا امام شافعی کے اور بھی بہت سے شاگرد ہیں۔

مصر بلاشک شافعی مذہب کا مرکز تھا کیونکہ امام شافعی نے یہیں اپنے مذہب کو رواج دیا اور آپ کے اکثر شاگرد اور ناشرین مذہب بھی یہیں گزرے ہیں اور آپ کے پیرو وہاں بکثرت موجود ہیں' بالخصوص ریف کے علاقے میں۔ حکومت ایوبیہ کے عہد میں حکومت کا یہی مذہب تھا اور مدت دراز تک جامعۃ الازھر کے شیخ کا منصب شافعی علما کے لیے مخصوص رہا۔

فلسطین اور اردن کے لوگوں میں بھی آج کل مذہب شافعی زیادہ مروج ہے۔ اس مذہب کے مقلدین سوریا اور لبنان میں بھی بکثرت ہیں' خصوصاً بیروت کے شہر میں۔ اور عراق' حجاز' پاکستان' ہند' ہند چینی' جاوا' ایران اور یمن کے اہل السنت کے ہاں۔ بقول پروفیسر ماسینیون امام شافعی کے مقلدین کی کل تعداد آج کل تقریباً دس کروڑ ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فصل پنجم

مذہب حنبلی

امام اور ان کے شاگرد

امام ابو عبداللہ بن حنبل (۴۴) مذہب اہل سنت میں سے چوتھے مذہب کے بانی ہیں ۔ آپ ۱۶۴ھ (مطابق ۷۸۰ء) میں بمقام بغداد پیدا ہوئے اور وہیں ۲۴۱ھ (مطابق ۸۵۵ء) میں وفات پائی۔ آپ اپنے وقت کے بڑے امام تھے اور آپ نے طلب علم میں بڑی سیاحت کی۔ چنانچہ آپ نے تحصیل علم اور حدیث کی غرض سے شام' حجاز' یمن' کوفے اور بصرے کا سفر کیا۔ آپ نے بہت سی احادیث "مسند امام احمد" میں جمع کیں جس کی چھ جلدیں ہیں اور جس میں چالیس ہزار سے زیادہ احادیث ہیں۔

امام احمد بن حنبل اجتہاد بالرائے سے احتراز کرنے اور فقط قرآن و حدیث سے استدلال کرنے میں یہاں تک مشہور ہیں کہ بعض علما نے آپ کو زمرۂ مجتہدین سے زیادہ زمرۂ محدثین میں شمار کیا ہے۔ مثلاً " ندیم نے فقہائے حدیث کے باب میں (۴۵) ابن حنبل کو امام بخاری' مسلم اور دیگر محدثین کے ساتھ رکھا ہے۔ اور ابن عبدالبر نے اپنی کتاب "الانتقاء فی فضائل الائمۃ الفقہا" میں' طبری نے اپنی کتاب " اختلاف الفقہا" میں اور ابن قتیبہ نے اپنی تصنیف "کتاب المعارف" (۴۶) میں امام ابن حنبل کا اور ان کے مذہب کا کوئی تذکرہ نہیں کیا۔

قول مذکورہ یقیناً" قابل تسلیم نہیں کیونکہ مذہب حنبلی اہل سنت کے بنیادی مذاہب فقہ میں شمار ہوتا ہے جس کا اپنا ایک مستقل اسلوب ہے اور علم اصول اور علم فروع میں اس کے اپنے خاص اصول ہیں۔ ابن حنبل امام شافعی کے شاگردوں میں سب سے بڑے تھے۔ بعد میں آپ نے اپنے لیے ایک علیحدہ مذہب پسند کیا جو ان پانچ اصولوں پر

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مبنی ہے : ۱) آیات قرآنی اور احادیث نبوی۔ ۲) صحابہ کے فتاویٰ بشرطیکہ ان کے خلاف دوسرے اقوال نہ ہوں۔ ۳) بعض صحابہ کا قول بشرطیکہ قرآن وحدیث کے مطابق ہو۔ ۴) مرسل اور ضعیف احادیث اور آخری اصول۔ ۵) ضرورت کے وقت قیاس ہے (۴۷)۔

چونکہ ابن حنبل اپنے مذہب اور عقیدے کے بڑے پکے تھے اس لیے جب خلیفہ واثق باللہ[۴۸] نے آپ کو مجبور کرنا چاہا کہ قرآن کے مخلوق ہونے کا اقرار کریں تو آپ نے صاف صاف انکار کردیا جس کی پاداش میں آپ پر بڑی سختیاں کی گئیں اور قید و ضرب کی سزائیں دی گئیں۔

حکومت کے اس جبرو استبداد کا شکار صرف آپ ہی نہیں ہوئے بلکہ تاریخ ایسے صدہا ستم آفریں واقعات سے بھری پڑی ہے جو مذہبی لوگوں پر گزرے۔ چنانچہ امام شافعی کے شاگرد بویطی کو بھی امام حنبلؒ کی طرح اسی عقیدے کی بنا پر حبس دوام کا حکم ملا تھا اور بغداد کے قید خانے ہی میں آپ نے وفات پائی۔ ہم نے یہ بھی دیکھا ہے کہ حکومتِ وقت نے سیاسی اسباب کی بنا پر کس طرح امام ابو حنیفہ کو قید و بند کی سزا دی اور امام مالک کو زدو کوب کیا۔ نیز روایت ہے کہ امام سرخسی نے اپنی کتاب "المبسوط" قید خانے ہی میں لکھنی شروع کی تھی۔ اسی طرح ابن قیم الجوزیہ اور ان کے استاد تقی الدین ابن تیمیہ دمشق کے قلعے میں قید کیے گئے اور ثانی الذکر نے قلعے ہی میں بہ حالت قید وفات پائی۔

زمانۂ قدیم میں حکومت روما کے شہنشاہ کراکلا نے بابنیانوس سوری کو جو تمام رومی فقہا کے پیش رو تھے، محض اس لیے پھانسی کا حکم دیا تھا کہ انہوں نے شہنشاہ کے حقیقی بھائی جیتا کے جوازِ قتل کا فتویٰ دینے سے انکار کردیا تھا (۴۹)۔ جبرو استبداد کی اس قسم کی مثالوں سے ثابت ہوتا ہے کہ حقیقی پاکیزگی اور قوی ایمان کو دنیاوی طاقت اور جبروت کے سامنے کبھی جنبش نہیں ہوئی خواہ انہیں اس کی پاداش میں کتنی ہی بڑی

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

قربانی دینی پڑی ہو۔

امام احمد بن حنبل کے مندرجہ ذیل مقلدین ان کے مذہب کی روایت کرنے میں مشہور ہیں: ابوبکر بن ھانی عرف اثرم مولف کتاب "السنن فی الفقہ" ابو القاسم خرقی (متوفی ۳۳۴ ھ)' مصنوف "المختصر" عبدالعزیز بن جعفر (متوفی ۳۶۳ھ)' موفق الدین بن قدامہ (متوفی ۶۲۰ ھ) مصنف کتاب "المغنی' جو فقہ اسلامی کی جلیل القدر کتابوں میں سے ہے (۵۰)' شمس الدین قدامہ مقدسی (متوفی ۶۸۲ھ) مولف کتاب "الشرح الکبیر علی متن المقنع" (۵۱)' تقی الدین احمد بن تیمیہ (۶۶۱--۷۲۸ھ) مصنف' "فتاویٰ مشہورہ" و "مجموعۃ الرسائل الکبریٰ" و "منہاج السنہ" و رسالہ "معارج الاصول" وغیرھا اور ابو عبداللہ بن بکر زرعی دمشقی عرف ابن القیم الجوزیہ (متوفی ۷۵۱ھ) مولف "اعلام الموقعین عن رب العالمین" ' "الطرق الحکمیہ فی السیاسۃ الشرعیہ" اور "زاد المعاد فی ھدیٰ خیرالعباد" وغیرھا۔

اشاعتِ مذہبِ حنبلی اور تحریکِ وہابیت

اہل سنت کے مذاہب میں حنبلی مذہب سب سے کم پھیلا۔ اس مذہب کا رواج ابتدا میں بغداد میں ہوا۔ اس کے بعد چوتھی صدی ہجری میں عراق کے بیرونی علاقے میں اور سب کے بعد چھٹی صدی ہجری میں مصر میں پھیلا۔

اس مذہب کی نشاۃ ثانیہ اور تجدید آئمہ مجتہدین ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد ابن قیم وغیرہ کے ذریعے ہوئی۔ اس کے بعد بارہویں صدی ہجری مطابق اٹھارویں صدی عیسوی میں شیخ محمد بن عبدالوہاب نے اپنی اصلاحی تحریک کے سلسلے میں اس مذہب کی تجدید و اشاعت میں نمایاں حصہ لیا۔ چنانچہ جدید مذہب حنبلی وہابیوں کی پشت پناہی میں خوب پھیلا۔ خصوصاً جلالتہ الملک عبدالعزیز آل سعود کے عہدِ حکومت میں اس مذہب کو بہت فروغ حاصل ہوا۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

آج کل مملکت عربیہ سعودیہ کا یہی مذہب ہے اور جزیرۃ العرب کے دیگر علاقوں میں بھی اس مذہب کے پیروکار پائے جاتے ہیں اور فلسطین ' شام اور عراق وغیرہ میں بھی۔ ان کی مجموعی تعداد تیس لاکھ سے کچھ زائد ہے۔

شیخ محمد بن عبدالوہاب ۱۱۱۵ھ میں شہر عیینہ (نجد) میں پیدا ہوئے اور ۱۲۰۶ھ میں وفات پائی۔ انہوں نے اس مذہب کی اشاعت بہت سے رسائل کے ذریعے سے کی جو آسان عبارت میں مرقوم تھے۔ جیسے "رسالۃ القواعد الاربع" "کتاب کشف الشبہات" اور "کتاب مسائل الجاھلیہ"۔ ان کی تمام زندگی اس صبر آزما جدوجہد اور ایثار و قربانی سے لبریز ہے جو انہوں نے اس مذہب کے بنیادی اصول کی اشاعت کے لیے کی۔

ابن تیمیہ اور ابن القیم کے بعد محمد بن عبدالوہاب نے مذہب حنبلی کی تجدید کی۔ وہ سلف کی اس تعلیم کے قائل تھے جس کا سرمایۂ استدلال صرف قرآن اور احادیث صحیحہ تھا۔ انہوں نے اندھی تقلید کے خلاف آواز بلند کی اور کہا کہ اس تقلید نے امت اسلامیہ کے ذہنوں سے تنقیدی نظر و فکر کو فنا کردیا۔ اس کی روح آزادی کو مٹا دیا اور اس کے جوش عمل کے شعلے کو بجھا دیا ہے۔ انہوں نے مبلغین کی اس تقلید کے خلاف جہاد کیا جو اس کے وجوب کے لیے اس آیت کریمہ سے استدلال کرتے ہیں "انا وجدنا اٰبائنا کذالک یفعلون" (ہم نے اپنے آباؤ اجداد کو ایسا کرتے پایا) بلکہ انہوں نے تقلید سے یہاں تک احتراز کیا کہ جن شروح و متون' آراء اور خیالات پر تقلید کے اثرات پائے انہیں بھی ترک کردیا۔ انہوں نے مزارات کا احترام کیا' قبر پرستی اور چنگ و رباب جیسی بدعتوں کو بھی یک قلم موقوف کردیا جن کی وجہ سے مذہب اسلام ایک کھیل بن کر رہ گیا تھا اور ایسے اربابِ نشاط اس آیت کا مصداق تھے "الذین اتخذوا آیات اللّٰہ ھزوا" (جنہوں نے شعائر اسلامی کو ہنسی کھیل بنالیا)۔ اس کے علاوہ انہوں نے ان تمام امور کو بھی سختی سے روکا جو اسلام کی حقیقی روح کے منافی اور ایام جاہلیت کی بت پرستی کے مشابہ تھے (۵۴)۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فصل ششم

اہلِ سنت کے متروک مذاہب

اہلِ سنت کے کئی فقہی مذاہب تھے جن کی تعداد دس سے تجاوز کر گئی تھی، مگر ان کی تعداد آہستہ آہستہ کم ہوتی گئی یہاں تک کہ صرف چار مذہب باقی رہ گئے جن کا بیان اوپر گزر چکا ہے۔ متروک مذاہب کے بانی حسب ذیل ہیں: عبداللہ بن شبرمہ (متوفی ۱۴۴ھ)، محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ قاضی کوفہ (متوفی ۱۴۸ھ)، سفیان ثوری (متوفی ۱۶۱ھ)، لیث بن سعد (متوفی ۱۷۵ھ)، شریک النخعی (متوفی ۱۷۷ھ)، سفیان بن عیینہ (متوفی ۱۹۸ھ)، اسحاق بن راھویہ (متوفی ۲۳۸ھ) اور ابراہیم بن خالد بغدادی عرف ابو ثور (متوفی ۲۴۶ھ)۔

انہی میں اوزاعی، داؤد ظاہری اور طبری وغیرہ بھی ہیں۔ آئندہ ہم صرف انہی تین مذاہب کا مختصر ذکر کریں گے۔

مذہبِ اوزاعی

اوزاعی کا نام امام ابوعمر عبدالرحمان بن عمرو ہے۔ اوزاع کی نسبت سے اوزاعی کہلاتے ہیں۔ اوزاع یمن کا ایک قبیلہ ہے اور بعض کے نزدیک وہ دمشق کا ایک گاؤں ہے۔ آپ ۸۸ھ میں بمقام بعلبک پیدا ہوئے۔ آپ بیروت میں رہتے تھے اور وہیں ۱۵۷ھ میں وفات پائی اور بیروت کے جنوبی حصے میں اُس جگہ مدفون ہیں جو آج کل محلہ اوزاعی کے نام سے مشہور ہے۔

آپ فقیہ، پرہیزگار، عالی ہمت، عالم حدیث اور اہل شام کے امام تھے، وہاں کے لوگ انہی کے مقلد تھے۔ پھر آپ کا مذہب شام سے اندلس منتقل ہوگیا مگر دوسری

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

صدی ہجری کے بعد جب شام میں مذہب شافعی اور اندلس میں مذہب مالکی ظاہر ہوا تو مذہب اوزاعی ختم ہوگیا۔

امام اوزاعی کا مذہب مذاہب اہل حدیث میں شمار ہوتا ہے (۵۴) جو رائے اور قیاس سے احتراز کرتے ہیں۔ یہ مذہب ناپید ہے کیونکہ اس کے بارے میں آج کل ہم صرف اس قدر جانتے ہیں کہ کتب فقہ میں مذاہب کے تذکرے میں مذہب اوزاعی کا ذکر آتا ہے (۵۵)۔ سنا گیا ہے کہ فقہ اوزاعی کی ایک قلمی کتاب مغرب اقصیٰ کے دارالخلافہ فاس کے کتب خانے "کلیۃ القرویین" میں موجود ہے۔ اگر یہ صحیح ہے تو امید ہے کہ وہاں کی حکومت اس نفیس قلمی کتاب کو طبع کرا کر شائع کرنے کا اہتمام کرے گی اور اس طرح سے تاریخ اور اسلامی شرعی علوم کو زندہ کرنے کی قابل ستائش خدمت انجام دے گی۔

مذہب ظاہری

داؤد بن علی اصفہانی عرف ابوسلیمان ظاہری ۸۱۷ء مطابق ۲۰۲ھ میں بمقام کوفہ پیدا ہوئے۔ آپ نے بغداد میں پرورش پائی اور وہیں ۲۷۰ھ میں وفات پائی۔ داؤد پہلے مذہب شافعی کے مقلد تھے' پھر آپ نے اپنا ایک خاص مذہب الگ قائم کیا (۵۶)۔

ان کا مذہب اس لیے ظاہری کہلاتا ہے کہ اس میں قرآن و حدیث کے ظاہری معنی پر عمل ہوتا ہے۔ نیز اس مذہب میں اجماع بھی اس وقت تک قابل استدلال نہیں جب تک اس پر تمام علمائے امت کا اتفاق نہ ہو۔ اور نہ وہ قیاس کے قائل ہیں جب تک اس کی بنیاد کسی نص قطعی پر نہ ہو۔ وہ مذکورہ قسم کے اجماع و قیاس کے سوا رائے' استحسان اور تقلید وغیرہ کسی کو دلیل شرعی تسلیم نہیں کرتے۔ چنانچہ اپنی تائید میں یہ آیت کریمہ پیش کرتے ہیں : "فان تنازعتم فی شیئی فردوہ الی اللہ والرسول ۵۷) (اے مسلمانو! اگر کسی معاملے میں تمہارا اختلاف ہوجائے تو خدا اور اس

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کے رسول کی طرف رجوع کرو)۔ اس آیت کے دائرۂ اطلاق میں تمام مسلمانوں کے مختلف فیہ مسائل آجاتے ہیں (۵۸)۔

بہت سے لوگ ان کے مذہب کے مقلد ہوئے جن میں مشہور یہ ہیں: آپ کے بیٹے محمد بن داؤد (متوفی ۲۹۷ھ) اور ابن مغلس (متوفی ۳۲۴ھ)۔ یہ مذہب خاص طور پر اندلس میں زیادہ پھیلا جہاں پانچویں صدی ہجری تک باقی رہا' پھر کمزور ہوتے ہوتے آٹھویں صدی ہجری میں بالکل ختم ہوگیا۔

اس مذہب کے مقلدین میں سے ایک ابو محمد علی بن حزم اندلسی (متوفی ۴۶۵ھ) گزرے ہیں جو ابن حزم کے نام سے مشہور ہیں۔ ان کی بہت سی تالیفات ہیں جن میں زیادہ مشہور یہ ہیں: "کتاب الاحکام لاصول الاحکام" آٹھ حصوں میں' "کتاب المحلی فی فروع الفقہ" گیارہ حصوں میں اور "کتاب الفصل فی الملل والاھواء والنحل" وغیرھا۔

ابن حزم ایک عالم اور قوی الاستدلال مؤلف تھے لیکن اپنے مخالفین کے لیے بہت سخت الفاظ استعمال کرتے تھے حتیٰ کہ دل فگار الفاظ سے بھی احتراز نہ کرتے تھے۔ مثلاً" انہوں نے امام ابوحنیفہ اور ان کے مقلدین کے لیے کذب' احمقانہ کلام وغیرہ کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔

باوجودیکہ یہ مذہب ظاہر نص سے استدلال کرتا ہے اور رائے و قیاس سے بدرجہ غایت احتراز کرتا ہے تاہم اس کے بعض نظریے بالکل جدا نوعیت کے ہیں جو اگرچہ دیگر مذاہب اسلامیہ کے نظریوں سے مختلف ہیں' لیکن آج کل کے مغربی خیالات سے بہت ملتے جلتے ہیں۔ مثلاً" تنگ دست شوہر کا نان و نفقہ شرع اسلامی میں متمول بیوی پر واجب نہیں مگر مذہب ظاہری میں لازم ہے (۵۹)۔

مذہب طبری

ابو جعفر بن جریر طبری ۲۲۴ھ میں بمقام آمل (طبرستان) پیدا ہوئے اور ۳۱۰ھ

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

میں بمقام بغداد وفات پائی۔ وہ بہت سے علوم کے عالم' مشہور "تاریخ طبری" کے مولف ہیں۔ نیز قرآن کریم کی "تفسیر کبیر" کے مصنف ہیں جس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اس سے بہتر کوئی تفسیر نہیں لکھی گئی۔

طبری فقیہ تھے جنہوں نے طلب علم میں بہت سفر کیا۔ پہلے وہ شافعی اور مالک اور اہل الرائے کے مسائل فقیہ پر عمل کرتے تھے' پھر اپنا خاص مذہب اختیار کرلیا جو بغداد میں پھیلا۔ ان کے مقلدین میں سب ابوالفرج المعافا نہروانی وغیرہ ہوئے ہیں (۶۰)۔

ان کی تالیفات علم فقہ میں بھی ہیں جن میں سے اہم یہ ہیں: "کتاب اللطیف"' "کتاب الخفیف"' "کتاب البسیط"' "کتاب الآثار"' "کتاب اختلافات الفقہا"۔ آخر الذکر کتاب ایسے مباحث پر مشتمل ہے جن کے ذریعے فقہ اسلامی کے تمام مذاہب کو قریب لانے کی کوشش کی گئی ہے (۶۱)۔ مذہب طبری پانچویں صدی ہجری کے وسط میں ختم ہوگیا اور اب اس کا ذکر صرف تاریخ کی کتابوں میں ملتا ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فصل ہفتم

مذاہبِ شیعہ

اہلِ شیعہ

جن مذاہب کا ہم نے اوپر ذکر کیا' وہ اہل سنت کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے سنی مذاہب کہلاتے ہیں۔ سنی حضرات رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد بالترتیب حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ' حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ اور حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کی خلافت کے قائل ہیں۔

ایک جماعت نے سنیوں کی مخالفت کرتے ہوئے کہا کہ تینوں مذکورہ بالا خلفائے راشدین کے مقابلے میں حضرت علی ؓ اس لیے خلافت کے زیادہ حق دار تھے کہ وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اہلِ بیت میں سے ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عم زاد بھائی ہیں' آپؐ کی صاحبزادی حضرت فاطمہ الزہراء رضی اللہ عنہا کے شوہر ہیں' مردوں میں سب سے پہلے اسلام لائے اور ان کے قول کے مطابق نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعد حضرت علی ؓ کے لیے خلافت کی وصیت فرمائی تھی۔ چونکہ ان لوگوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حمایت اور پیروی کی اس لیے شیعانِ علی رضی اللہ عنہ کہلائے۔ اہلِ شیعہ تمام دنیا میں مسلمان آبادی کا دسواں حصہ ہیں (۴۲)۔

حقیقت میں سنی شیعہ کا یہ اختلاف سیاسی بنا پر تھا جو تاریخ اسلامی کے ابتدائی دور سے چلا آرہا ہے کیونکہ اہل شیعہ نے ہمیشہ یہ کوشش کی کہ خلفائے راشدین یعنی حضرت ابوبکرؓ حضرت عمرؓ اور عثمانؓ' خلفائے بنی امیہ اور خلفائے بنی عباس سے اہل بیت کا حق واپس دلائیں مگر اس قسم کا اختلاف اس زمانے میں کسی طرح بھی قرینِ عقل

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

نہیں ہو سکتا۔

سنی اور شیعہ میں اور بھی کئی چیزوں سے اختلاف ہے جیسے مسئلۂ امامت' مسئلۂ اجتہاد' شرعی دلائل' مذہبی اصول و فروع' عبادات اور معاملات وغیرہ میں۔ ان میں سے بعض مسائل کا حال ہم آئندہ ان کے موقع پر بیان کریں گے۔

مسئلۂ امامت میں اہل شیعہ کے بھی کئی فرقے ہوگئے ہیں جن میں زیادہ اہم یہ ہیں : امامیہ' زیدیہ اور اسماعیلیہ۔ یہ تینوں فرقے اس بات پر متفق ہیں کہ امامت صرف اہل بیت کا حق ہے۔ وہ پہلے چار اماموں کے بارے میں بھی متفق الرائے ہیں کیونکہ ان سب کے نزدیک حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ' حضرت حسن رضی اللہ عنہ' حضرت حسین رضی اللہ عنہ اور حضرت زین العابدین رضی اللہ عنہ چاروں امام برحق ہیں۔ البتہ دیگر اصول میں ان کا اختلاف ہے۔ فرقۂ زیدیہ' زید بن علی رضی اللہ عنہ کی امامت کا قائل ہے اور باقی فرقے ابو جعفر رضی اللہ عنہ' محمد باقرؒ اور ان کے بعد جعفر صادق رضی اللہ عنہ کی امامت کے قائل ہیں۔ پھر یہ لوگ بھی دو فرقوں میں تقسیم ہوگئے : ایک فرقۂ اسماعیلیہ تو اس بات کا قائل ہے کہ ساتویں امام اسماعیل بن جعفر صادق رضی اللہ عنہ ہیں۔ اور دوسرا امامیہ یا اثنا عشریہ علی الترتیب آئمہ ذیل کی امامت کا قائل ہے :

موسیٰ کاظم رضی اللہ عنہ' علی رضا رضی اللہ عنہ' محمد جواد رضی اللہ عنہ' علی ہادی رضی اللہ عنہ اور حسن عسکری رضی اللہ عنہ اور ان کے بعد بارھویں امام محمد مہدی منتظر (جن کا انتظار ہے)۔ اس موقع پر ان تمام فرقوں کا مختصر حال لکھنا مناسب ہوگا۔ (۱۲)

شیعۂ امامیہ

یہ فرقہ اثنا عشریہ کہلاتا ہے اس لیے کہ یہ بارہ آئمہ مذکورین کے برحق ہونے کا

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

قائل ہے اور اس فرقے کا نام امامیہ اس لیے ہوا کہ یہ مسئلہ امامت کو سب سے زیادہ اہمیت دیتا ہے۔ اماموں کے معصوم ہونے کا عقیدہ رکھتا ہے اور امام مہدی منتظر کا قائل ہے۔ (۶۴)

اہل شیعہ کے نزدیک شریعت کے دلائل یعنی قانون کے ماخذ کتاب' سنت اور اجماع ہیں۔ قرآن کریم کی تحریف میں ان کے آئمہ کا اختلاف ہے مگر فیصلہ کن قول یہی ہے کہ تحریف نہیں ہوئی۔ (۶۵) اہل شیعہ کے نزدیک صرف وہی احادیث مقبول ہیں جن کی روایت اہل بیت سے کی گئی ہو' ایسی احادیث کو وہ اخبار کہتے ہیں۔

اہل شیعہ کے نزدیک اجماع کا مفہوم صرف یہ نہیں کہ ان کے علما کسی قول پر متفق ہوجائیں بلکہ یہ ہے کہ ان کے علما امام معصوم کے کسی قول پر متفق ہوں۔ (۶۶) رہا قیاس تو وہ ان کے اخبار یین یعنی محدثین کے نزدیک تو حرام مطلق ہے لیکن ان کے علمائے اصول کے نزدیک قابل قبول ہے(۶۷)۔

شیعہ کا یہ اختلاف اصول فقہ کے لحاظ سے ہے لیکن فروع کے اعتبار سے مذہب امامیہ مذہب شافعی سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہے۔ حتیٰ کہ بعض علما نے تو مذہب امامیہ کو اہل سنت کے چار مذاہب کے بعد پانچواں مذہب قرار دیا ہے۔ فروع میں اختلافی مسائل متعہ یعنی نکاح موقت کا جواز اور مسائل وراثت وغیرہ ہیں۔

شیعہ امامیہ کے نزدیک سب سے زیادہ مشہور امام جعفر صادق رضی اللہ عنہ (سنہ ۸۰ یا ۸۳-۱۴۸ھ) ہیں۔ آپ اکابر مجتہدین میں سے تھے اور حق گوئی' بزرگی اور فضیلت علمی آپ کا طرۂ امتیاز تھا۔ فرقۂ امامیہ کی فقہ کو احیاناً" آپ ہی کی طرف منسوب کرتے ہیں اور اسے مذہب جعفری کہتے ہیں۔ فرقہ امامیہ میں زرارہ بن اعین (متوفی سنہ ۱۵۰ھ) اور آپ کے دو صاحبزادے حسین و حسن اور دوسرے بہت سے لوگوں نے شہرت حاصل کی۔ (۶۸)

فرقۂ امامیہ یقیناً" شیعہ کے تمام فرقوں میں سب سے بڑا ہے۔ اس فرقے کے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

معتقدین ایران میں تقریباً ستر اسی لاکھ' ہند میں پچاس لاکھ' عراق میں پندرہ لاکھ' لبنان میں ایک لاکھ چھپن ہزار سے کچھ زیادہ (۶۹) اور شام میں تقریباً گیارہ ہزار ہیں (۷۰)۔

حکومت ایران کا مذہب خاندان صفویہ (منسوب بہ اسماعیل صفوی ۹۰۷ھ مطابق ۱۵۰۱ء) کے عہد سے امامیہ چلا آتا ہے۔ اٹھارویں صدی عیسوی میں ایران میں سنی و شیعہ کو متحد کرنے کی غرض سے بہت سی کوششیں ہوئیں لیکن ناکام رہیں (۷۱)۔

شام اور لبنان میں فرقۂ امامیہ کے معتقدین کو متوالی کہا جاتا ہے یعنی پیروان علی بن ابی طالب اور ان کے لیے لبنان میں خاص شرعی عدالتیں ہیں جن میں اس فرقے کے لوگوں کے شخصی معاملات پر غور کیا جاتا ہے اور وہ عدالتیں "محاکم جعفریہ" کے نام سے موسوم ہیں۔

شیعۂ زیدیہ

شیعہ کا یہ فرقہ پانچویں امام زید بن علی کی امامت اور ان کے بعد اولاد فاطمہ رضی اللہ عنہ بنت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی امامت کا قائل ہے۔ امام زید ۱۲۲ھ میں بنی امیہ کے خلیفہ ہشام بن عبدالملک کے آدمیوں کے ساتھ جنگ کرتے ہوئے شہید ہوئے۔ اسی طرح تین سال بعد ان کے بیٹے یحییٰ خلیفہ ولید بن یزید کے خلاف جنگ میں شہید ہوئے۔

زیدی مجتہدین میں یہ مشہور ہیں: حسن بن صالح بن حی (متوفی سنہ ۱۶۸ھ)' حسن بن زید بن محمد جن کا لقب "الامام الداعی الی الحق" تھا اور جو ۲۵۰ھ سے اپنے سنہ وفات (۲۷۰ھ) تک طبرستان کے بادشاہ رہے' قاسم بن ابراہیم علوی' ان کے پوتے ہادی یحییٰ اور ابو جعفر مرادی وغیرہم۔ (۷۲)

شیعۂ زیدیہ کی سب سے زیادہ قدیم کتاب "المجموع" (۷۳) ہے جو ان احادیث اور فتاویٰ پر مشتمل ہے جو امام زید بن علی سے روایت کیے گئے ہیں اور جن کی ترتیب

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مضامین کے لحاظ سے ہے۔ آج کل ان کے علم فقہ کی سب سے زیادہ مشہور کتاب "الروض النضیر شرح مجموع الفقہ الکبیر" ہے جو شرف الدین حسین بن علی احمد حیمی (متوفی سنہ ۱۱۲۲ھ) کی تالیف ہے۔ (۷۴)

شیعہ زیدیہ' حضرت علیؓ سے پہلے خلفائے راشدین پر حکم لگانے میں اعتدال پسندی سے کام لیتے ہیں۔ اسی واسطے حضرت ابوبکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی امامت کے قائل ہیں کیونکہ اُن کے نزدیک افضل کے ہوتے ہوئے مفضول کی امامت جائز ہے۔ (۷۵) شیعہ کا یہ فرقہ اہل سنت کے مذاہب سے زیادہ قریب ہے اور آج کل شیعہ زیدیہ کا مرکز یمن ہے' جہاں ان کی تعداد تیس لاکھ سے کچھ زیادہ ہے۔

شیعہ اسماعیلیہ

شیعہ کا یہ چھوٹا سا فرقہ موسیٰ کاظم کی امامت کا قائل نہیں بلکہ وہ ان کے بڑے بھائی اسماعیل کی امامت کے قائل ہیں۔ یہ مذہب مصر میں ظاہر ہوا اور خلفائے فاطمیہ بھی جن کی خلافت مصر میں ۹۰۹ء سے ۱۱۷۱ء تک رہی' اسی مذہب کے پیرو تھے۔ آج کل شیعہ اسماعیلیہ کے دو فرقے ہیں: ایک اسماعیلیہ شرقیہ اور دوسرا اسماعیلیہ غربیہ۔

اسماعیلیہ شرقیہ کا مرکز ہندوستان ہے اور اس کے پیرو ایران اور وسط ایشیا میں بھی ہیں۔ اس فرقے کے قائد سلطان محمد شاہ عرف آغا خاں ہیں جو ان کے نزدیک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اڑتالیسویں امام ہیں۔ اس فرقے کے لوگ اپنے مال کا عشر یعنی دسواں حصہ انہی کو دیتے ہیں۔ ان کی تعداد برطانوی ہند میں تقریباً" دس لاکھ ہے (۷۶)۔

اسماعیلیہ غربیہ جنوبی عرب کے علاقے میں' خلیج فارس کے قرب و جوار میں اور شام میں' حماۃ اور لاذقیہ کے پہاڑی علاقوں میں آباد ہیں۔ شام میں اسماعیلیوں اور علویوں کی تعداد تقریباً" ساڑھے بیس ہزار ہے (۷۷)۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فقہ اسماعیلیہ مشہور نہیں۔ فقہی مسائل میں اسماعیلی لوگ "دعائم الاسلام" پر اعتماد کرتے ہیں جس کے مولف قاضی نعمان بن محمد تمیمی مغربی (متوفی ۳۶۳ھ) ہیں۔ اس کتاب کے متعدد قلمی نسخے موجود ہیں مگر پوری کتاب تاحال شائع نہیں ہوئی۔ اس میں سے "کتاب الوصیۃ" ، "کتاب الجہاد" اور "المقدمات" کو جناب آصف بن علی اصغر فیضی نے سنہ ۱۹۵۱ء میں مصر میں چھپوا کر شائع کیا (۷۸)۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فصل ہشتم

حکومتِ عثمانیہ کے قوانین اور مجلّۃ الاحکام العدلیہ

سرکاری طور پر اسلامی قوانین کی تدوین کا خیال

گزشتہ فصول میں ہم نے اسلامی فرقوں اور ان کے اصولی اور فروعی اختلافات کو بیان کیا ہے۔ ہم نے قانون سازی کا حال اس جمود کے زمانے میں دیکھ لیا جو مسلمانوں کے عہدِ زریں کے بعد آیا۔ ہم نے اس بات کی بھی وضاحت کر دی ہے کہ کس طرح اجتہاد موقوف ہوا اور تقلید کا عام رواج ہوگیا اور کیونکر مختصر متنوں کی شرحیں اور شرحوں کی شرحیں، حواشی اور ضمیمے، فتاویٰ کے مجموعے اور ان پر تنقیحی مضامین وغیرہ اتنی کثرت سے تالیف ہوئے کہ فقہ کے موضوع پر غور و خوض کرنا ایک دشوار کام ہوگیا۔

سب سے زیادہ دشواری یہ تھی کہ احکام شرعیہ کی تدوین مسائل و معاملات میں سرکاری طور پر عمل میں نہ آئی تھی البتہ قرآن کریم میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانے میں ۳۰ھ (مطابق ۶۵۰ء) میں ایک قرأت کے مطابق جمع ہوگیا تھا لیکن احادیث اس در و بست کے ساتھ جمع نہیں کی گئی تھیں کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے احادیث جمع کرنے کو اس لیے ناپسند فرمایا کہ مبادا لوگ احادیث میں منہمک ہو کر قرآن کریم کو چھوڑ دیں۔

خلیفہ اموی عمر بن عبدالعزیز نے دوسری صدی ہجری (مطابق آٹھویں صدی عیسوی) کے اوائل میں احادیث جمع کرنے کا ارادہ کیا، چنانچہ آپ نے علم اور ارباب

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

علم کے ختم ہوجانے کے خوف سے ابوبکر بن حزم کو احادیث تلاش کرکے ضبط تحریر میں لانے کا حکم دیا مگر وہ اپنے مقصد میں اس لیے کامیاب نہ ہوسکے کہ احادیث جمع کرنے کا کام ختم ہونے سے پہلے آپ کی وفات ہوگئی۔ ۷۹) اسی طرح مسائل متعلقہ معاملات بھی قانونی شکل میں جمع نہ ہوسکے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اختلاف آراء اور اجتہاد کے باعث مختلف فتوے دیئے جانے لگے۔

ابن المقفع اور خلیفہ ابو جعفر منصور کی مساعی

عبداللہ ابن مقفع (متوفی ۱۴۲ھ) فارسی النسل تھے۔ وہ ایک اچھے صاحب قلم تھے جو اپنے علم و فضل اور بلاغت بیان کے سبب سے مشہور تھے۔ انہوں نے فارسی کتابوں کا عربی زبان میں ترجمہ کرکے بھی بڑی شہرت حاصل کی (۸۰)۔

ابن مقفع نے جب عہد عباسی کے ابتدائی دور میں مذہبی مسائل میں لوگوں کی پریشان خیالی دیکھی تو خلیفہ ابو جعفر منصور کو "رسالۃ الصحابہ" کے عنوان سے ایک تقریر لکھ بھیجی جس میں اجتہاد کی بے ضابطگی اور فتاوی کے اختلافات کے نقصانات واضح کیے اور تمام ممالک محروسہ کے لیے ایک ایسے ضابطہ قانون کی تشکیل کے فوائد بیان کیے جو قرآن و سنت کے مطابق ہو۔ انہوں نے یہ بھی لکھا کہ جس مسئلے کا خاطر خواہ جواب قرآن و سنت میں نہ مل سکے' اس میں اجتہاد بالرائے سے کام لیا جائے اور عدل و انصاف اور فلاح عامہ کا قرار واقعی لحاظ رکھا جائے۔

اس رسالے میں ابن مقفع کا اسی طرح کا انداز خیال ملاحظہ ہو: "امیر المومنین کو ان دونوں شہروں اور ان کے علاوہ مملکت کے دیگر اطراف و اکناف کی حالت پر خاص توجہ کرنی چاہئے کہ وہاں متضاد احکام کی بے ضابطگی نے کس قدر خطرناک صورت اختیار کرلی ہے۔ پس اگر امیر المومنین ان مختلف احکام اور فتاوی کے بارے میں حکم صادر کرنا مناسب خیال کرتے ہیں تو اس کی صورت یہ ہونی چاہئے کہ وہ تمام ضبط تحریر میں لاکر

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

خلیفہ کے سامنے پیش کیے جائیں اور ان کے ساتھ ہی سنت یا قیاس کے وہ دلائل بھی پیش کیے جائیں جن سے ہر فرقے نے استدلال کیا ہو۔ پھر امیر المومنین ان پر خود غور فرماکر اپنی رائے سے فیصلہ صادر کریں اور اس فیصلے کے خلاف باقی فیصلوں کو ممنوع قرار دیں۔ اس طرح فتاویٰ کی ایک مکمل کتاب تیار ہوجائے گی۔ ہم دعا کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان مختلف فتووں کو ایک صحیح فیصلے کی صورت دے! اور ہمیں امید ہے کہ دستور العمل میں یکسانی پیدا کرنے کی غرض سے مختلف احکام و فتاوی جمع کرنے کا کام امیر المومنین کی رائے اور فرمان کے ذریعے پورا ہوگا" (۸۱)۔

ابن المقفع کی یہ تجویز تھی جو اس لیے بروئے کار نہ آسکی کہ اس میں فقہا اور اربابِ حکومت کو یہ خطرہ تھا کہ کہیں وہ شریعت اسلامی کے مسائل میں اجتہاد بالرائے کرتے وقت کسی غلطی کے مرتکب نہ ہوجائیں۔ دوسرے وہ یہ بات بھی پسند نہ کرتے تھے کہ لوگوں کو اپنی تقلید پر مجبور کرکے ان کے اعمال کی تمام ذمہ داری اپنے اوپر لیں۔ (۸۲)

اس امر کی تائید خلیفہ ابو جعفر منصور کی اس روایت سے ہوتی ہے کہ جب انہوں نے ۱۴۸ھ (مطابق ۷۶۵ء) میں حج کیا تو امام مالک بن انس سے فرمائش کی کہ وہ لوگوں کو اپنے مذہب کی تقلید پر آمادہ کریں لیکن امام مالک نے یہ فرماتے ہوئے انکار کردیا کہ "ہر فرقے کے پیش رو اور ائمہ ہیں' اس لیے اگر امیر المومنین (اللہ ان کی مدد کرے!) لوگوں کو اپنے حال پر چھوڑ دیں تو بہتر ہو۔"

پھر ابو جعفر نے ۱۴۳ھ (مطابق ۷۶۰ء) میں حج کے دن امام مالک کے سامنے اپنی تجویز دوبارہ پیش کرتے ہوئے کہا: "اے ابو عبداللہ! آپ کتب فقہ کی اس طرح تدوین کیجئے کہ اس میں نہ تو عبداللہ بن عمر جیسی سختی ہو' نہ عبداللہ بن عباس جیسی نرمی اور نہ ابن مسعود جیسی ندرت پسندی' بلکہ ہر مسئلے میں ایسی راہ اعتدال اختیار کیجئے جس پر امت اور صحابہ سب متفق ہوں۔ ہم انشاء اللہ لوگوں کو آپ کے علم اور کتابوں کی

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ترغیب دیں گے۔ تمام شہروں میں ان کی اشاعت کریں گے اور لوگوں سے وعدہ لیں گے کہ وہ ان کے خلاف نہ چلیں۔ (۸۳) چنانچہ امام مالک نے "موطا" لکھی جس کا ذکر اوپر گزر چکا۔ لیکن آپ نے اپنے مذہب کی ترغیب دینے کو پسند نہ فرمایا اور خلیفہ ہارون رشید کے زمانے میں بھی آپ کا یہی مسلک رہا۔

جیسا کہ ہم نے بیان کیا' صورت حال یہی رہی کہ عہد عثمانی تک سرکاری طور پر قوانین فقہیہ کی تدوین نہ ہوئی۔ جو شخص کسی مسئلے کے بارے میں حکم شرعی معلوم کرنا چاہتا وہ یا تو فقہ کی کتابوں اور ان کی شروح و حواشی میں اسے تلاش کرتا تھا یا فتاوی کی مختلف کتابوں میں۔

فتاویٰ ہندیہ

گیارھویں صدی ہجری (مطابق سترھویں صدی عیسوی) میں ہندوستان کے بادشاہ اورنگ زیب بہادر عالمگیر نے فتاوی جمع کرنے کا اہتمام کیا۔ (۸۴) اس مقصد کے لیے اس نے شیخ نظام کی زیر قیادت ہندوستان کے مشاہیر علما کی ایک کمیٹی بنائی تاکہ وہ "ایک ایسی جامع کتاب تالیف کریں جس میں ظاہر روایات کے وہ تمام مسائل آجائیں جن پر تمام علمائے فقہ متفق ہیں اور جن کی رو سے بڑے بڑے علما فتاوی دیتے ہیں۔ نیز اس میں ایسے نادر فیصلہ جات جمع کریں جنہیں تمام علما کا حسن قبول حاصل ہو۔" چنانچہ انہوں نے اس قسم کے تمام مسائل فقہیہ ایک کتاب میں جمع کردیئے جو "فتاوی ہندیہ" یا "فتاویٰ عالمگیریہ" کے نام سے مشہور ہے اور جن کی نسبت بادشاہ مذکور کی طرف ہے۔

"فتاویٰ عالمگیریہ" ایک جامع کتاب ہے جس کی چھ ضخیم جلدیں ہیں اور اس کی ترتیب مرغینانی کی کتاب "ھدایہ" کے مطابق ہے۔ اس میں فقہ اسلامی کی دیگر کتابوں کی طرح عبادات اور معاملات دونوں قسم کے مسائل ہیں۔ یہ کتاب ہمیشہ فقہ حنفی کا

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مشہور ماخذ رہی ہے۔ فتاویٰ کا یہ مجموعہ نیم سرکاری حیثیت رکھتا ہے۔ یہ نہ تو قوانین جدیدہ کی طرح واجب العمل ہے اور نہ اسلوب و ترتیب میں ان کے مشابہ ہے بلکہ یہ صرف فقہ کے مسائل کثیرہ کا مجموعہ ہے۔ اس میں بعض مسائل حقیقی اور صریح ہیں اور بعض فرضی اور قیاسی' البتہ اس میں ہر مسئلے کے متعلق علما کے اختیار کردہ اور مفتیٰ بہ اقوال درج ہیں۔

قوانین عثمانیہ (ترکیہ)

انیسویں صدی عیسوی میں جب یورپ کے قوانین جدیدہ کی تدوین ہوئی تو حکومت عثمانیہ نے بھی ایسے قوانین کی تنفیذ ضروری سمجھی جو دور جدید کے تقاضوں کو پورا کر سکیں۔

چنانچہ ۱۸۵۰ء میں فرانسیسی قانون کے مطابق قانون تجارت نافذ کیا گیا اور ۱۸۵۸ء میں قانون اراضی نافذ ہوا۔ اس کے بعد فرانسیسی قانون کے نمونے پر قانون فوجداری وضع کیا گیا لیکن بعد میں اس میں اطالوی قانون کے مطابق بہت سی ترمیمیں کر دی گئیں۔ پھر ۱۸۶۱ء میں تجارتی عدالتوں کا قانون اساسی نافذ ہوا۔ ۱۸۶۴ء میں تجارت بحری کا قانون' ۱۸۸۰ء میں عدالت ہائے دیوانی کا قانون اساسی بنایا گیا اور ۱۹۰۶ء میں قانون اجراء جاری ہوا اور ۱۹۱۱ء میں اس کا تکملہ وضع ہوا۔ ان کے علاوہ اور کئی خاص قانون وضع کیے گئے جیسے یتیموں کے مال کی تنظیم' حکام صلح کا قانون اور شرعی عدالتوں کا قانون اساسی وغیرہ۔

حکومت عثمانیہ کی قانونی کتابیں غیر ملکی قوانین سے متاثر ہیں۔ چنانچہ ان کا اکثر حصہ ترتیب ابواب کے لحاظ سے بھی اور الفاظ و مفہوم کے اعتبار سے بھی غیر ملکی قوانین سے ماخوذ ہے۔ تجارتی ضروریات کے سبب سے اور معاشرۂ انسانی کے بدلتے ہوئے حالات کے باعث حکومت عثمانی کو یہ راہ اختیار کرنی پڑی۔ یہی وجہ ہے کہ

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

حکومت عثمانیہ کی بعض قانونی کتابیں تو شریعت اسلامی کے موافق ہیں اور بعض مخالف۔

مثلاً" حکومت عثمانیہ کے قانون تعزیرات نے شریعت اسلامی کی بعض سزاؤں (جیسے چور کا ہاتھ کاٹنا اور کوڑے لگانا وغیرہ) کو برقرار رکھا۔ اسی طرح عدالت ہائے دیوانی کے قانون اساسی کی دفعہ ۱۱۲ کی رو سے حرمتِ سود (ربا) کے برخلاف وہ فائدہ جو مروجہ تجارتی لین دین میں قانون سود کے مطابق فریقین طے کرلیں جائز ہے۔ ۸۵) یہاں اس موضوع پر مزید بحث کی گنجائش نہیں کیونکہ ہم اپنے موضوع سے ہٹ جائیں گے۔

مجلۃ الاحکام العدلیہ

دول یورپ کی طرح حکومت عثمانیہ نے بھی قانون مدنی وضع کرنے کا ارادہ کیا۔ چنانچہ اس نے علمائے قانون کی ایک مجلس زیر قیادت احمد جودت پاشا' ناظم محکمۂ احکام عدلیہ قائم کی جس کے ممبر شروع میں سات تھے: جناب احمد خلوصی' احمد علمی ممبر محکمۂ احکام عدلیہ' محمد امین جندی' جناب سیف الدین ممبر مجلس شوریٰ' جناب سید خلیل ناظر اوقاف اور شیخ محمد علاء الدین بن عابدین۔ (۸۶) دوران کار میں مجلس میں کچھ تبدیلیاں بھی ہوئیں' کچھ ممبر بدلے گئے اور کچھ ممبروں کا اضافہ ہوا۔

مجلس کا مقصد یہ تھا کہ فقہی معاملات کے بارے میں ایک ایسی کتاب تالیف کی جائے جو باضابطہ ہو' سہل الماخذ ہو' اختلاف سے پاک ہو' مفتیٰ بہ اقوال پر مشتمل ہو اور ہر ایک کے لیے اس کا مطالعہ آسان ہو۔

مجلس نے اپنی اس رپورٹ میں جو اس نے محرم ۱۲۸۶ھ (مطابق ۱۸۶۹ء) کو صدر اعظم علی پاشا کی خدمت میں پیش کی تھی' مجلہ کی تدوین کی غرض و غایت یوں بیان کی کہ " علم فقہ ایک ناپیدا کنار سمندر ہے۔ اس کی باریکیاں سمجھنے اور پیچیدگیاں حل

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کرنے کے لیے تبحر علمی اور مہارت تامہ کی ضرورت ہے۔ خصوصاً مذہب حنفی کے بارے میں کیونکہ حنفی مذہب میں مختلف طبقے اور درجے کے بہت سے مجتہد ہوئے ہیں جن میں باہمی اختلافات کی کثرت ہے۔ اس کے علاوہ فقہ حنفی کے مسائل کی ایسی تنقیح نہیں ہوئی جیسی فقہ شافعی میں ہوئی ہے۔ بلکہ اس کے مسائل ایسے متفرق اور منتشر ہیں کہ ان مسائل اور مختلف اقوال میں سے قول صحیح کا پہچاننا اور ان پر مختلف حالات کا چسپاں کرنا بہت دشوار کام ہے۔ مزید براں زمانہ بدلنے سے معاشرے کے مسائل بھی بدل جاتے ہیں جن کی بنیاد رسم و رواج پر ہوتی ہے۔"

مجلس سنہ ۱۲۸۵ھ (مطابق ۱۸۶۹ء) میں سال بھر قانون سازی کے کام میں مصروف رہی۔ اس کے بعد مقدمہ اور مجلّہ کا باب اول مرتب کرکے شیخ الاسلام اور حکومت کے ارباب حل و عقد کے سامنے پیش کیا۔ اس میں ضروری اصلاحات و ترمیمات بھی کی گئیں۔ پھر مجلس کے ممبروں نے آپس میں کام اس طرح تقسیم کر لیا کہ "مجلّہ" کا الگ الگ حصہ ان کے سپرد ہوگیا مگر صدر مجلس تمام ابواب کی تدوین میں شریک رہا۔ مجلّہ کی تالیف سنہ ۱۲۹۳ھ (مطابق ۱۸۷۶ء) میں مکمل ہوگئی۔ چنانچہ اس طرح حکومت عثمانیہ کے قانون مدنی کی تدوین ہوئی جو سلطان ترکی کے حکم سے "مجلّہ العدلیہ" کے نام سے شائع ہوا۔ (۸۷)

مضامین مجلّہ

"مجلّۃ الاحکام العدلیہ" ۱۸۸۱ دفعات پر مشتمل ہے۔ اس میں ایک مقدمہ اور ۱۶ ابواب ہیں۔ مقدمے میں ۱۰۰ دفعات ہیں۔ پہلی دفعہ میں عام فقہ کی تعریف اور اس کی قسمیں بیان کی گئی ہیں اور باقی دفعات میں عام قواعد کلیہ کا بیان ہے۔

مجلّہ کے ابواب حسب ذیل ہیں: ۱۔ کتاب البیوع (خرید و فروخت)' ۲۔ کتاب الاجارات (ٹھیکہ وغیرہ)' ۳۔ کتاب الکفالہ (ضمانت)' ۴۔ کتاب الحوالہ (حوالگی ہنڈی و

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

چیک وغیرہ)' ۵۔ کتاب الرھن' ۶۔ کتاب الامانات' ۷۔ کتاب الھبہ' ۸۔ کتاب الغصب والاتلاف' ۹۔ کتاب الحجر والشفعہ' ۱۰۔ کتاب الشرکات (کمپنی ھا)' ۱۱۔ کتاب الوکالہ' ۱۲۔ کتاب الصلح والابراء' (مصالحت و واجبات کی معافی) ۱۳۔ کتاب الاقرار' ۱۴۔ کتاب الدعوی' ۱۵۔ کتاب البینات و التحلیف (ثبوت دعوی اور حلف)' ۱۶۔ کتاب القضاء۔

"مجلّہ" کے اکثر احکام و مسائل مذہب حنفی کی ظاہر الروایت کتابوں سے ماخوذ ہیں اور جس مسئلے میں امام اعظم اور صاحبین کا اختلاف ہے وہاں "مجلّہ" میں وہ مسلک اختیار کیا گیا ہے جو زمانے کے تقاضوں اور مصلحت عامہ کے لحاظ سے زیادہ منفعت بخش ہے۔ مثلاً" بیوقوف کی بیع کے مسئلے میں "مجلّہ" نے امام اعظم کی رائے ترک کرکے صاحبین کا مسلک اختیار کیا ہے کہ وہ بیع نافذ نہ ہوگی۔ اسی طرح ان چیزوں کی بیع جن کے تیار کرنے کی فرمائش کارکانے کو دی جائے کہ ایسی بیع کو "مجلّہ" میں صاحبین کے مسلک کے مطابق جائز قرار دیا گیا ہے' وعلی ہذاالقیاس۔

مجلّہ میں صرف چند مسائل میں ظاھرالروایت کو چھوڑ کر دوسری رواتیوں کو اختیار کیا گیا ہے' جیسے غصب کردہ چیز کے منافع کی ادائیگی کے واجب ہونے میں "مجلّہ" میں حنفی مذہب کے فقہائے متاخرین کی رائے کو ترجیح دی گئی ہے جو مذہب شافعی سے زیادہ قریب ہے۔ اسی طرح ابواللیث سمرقندی مولف "النوازل" کے اس قول کو ترجیح دی گئی ہے کہ مال منقولہ میں بیع الوفاء جائز ہے جو کہ ظاھرالروایت کے خلاف ہے۔

"مجلّہ" نے حنفی فقہا کے بعض ایسے اقوال کو چھوڑ دیا ہے جن کا تعلق غیر اہم مسائل سے ہے مگر بعض اوقات اس بارے میں خطا کی ہے۔ مثلاً" غبن فاحش کی تعریف میں "مجلّہ" (دفعہ ۱۶۵) نے یہ فیصلہ دیا ہے کہ یہ غبن مال و اسباب میں نصف عشر' حیوانات میں عشر اور جائداد غیر منقولہ میں خمس محسوب ہوگا' حالانکہ حنفیہ کے نزدیک فتویٰ نصیر بن یحییٰ بلخی کی رائے کے مطابق ہے جنہوں نے غبن فاحش کا اعتبار اس پر کیا ہے جو مقدار مذکور سے زائد ہے نہ کہ اس کے مساوی پر۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

○ فتاوائے عالمگیریہ اور فقہ اسلامی کی دیگر کتابوں کے برخلاف "مجلّہ" میں عبادات اور عقوبات (تعزیرات) کے مسائل بیان نہیں کیے گئے بلکہ اس میں صرف ان مسائل فقہ کا ذکر ہے جن کا تعلق تمدنی زندگی کے معاملات سے ہے۔

"مجلّہ" میں یورپ کے سول قانون کے مقابلے میں کچھ خامیاں اور فروگزاشتیں ہیں جن میں سے قابلِ ذکر یہ ہیں:

اول یہ ہے کہ "مجلّہ" میں مسائلِ شخصی بیان نہیں کیے گئے' جیسے نکاح' طلاق' نان و نفقہ' بیٹا ہونا' نسب' ولایت' نابالغ کی سرپرستی اور پرورش اولاد وغیرہ۔ صرف حجر (ممانعتِ بیع) کا ذکر باب نہم میں کیا گیا ہے۔ اسی طرح "مجلّہ" میں مسائل وراثت' وصیت' گم شدہ شے اور اوقاف کا ذکر نہیں کیا گیا۔ نیز "مجلّہ" میں بعض ایسے مسائل بھی بیان نہیں کیے گئے جو جدید سول قانون میں موجود ہیں۔ "مجلّہ" میں ایسے مسائل کو ترک کرنے کے چند اسباب ہیں: اول یہ کہ بعض مسائل میں اختلافات بڑی کثرت سے ہیں۔ دوسرے یہ کہ مملکتِ عثمانیہ میں مختلف اقوام اور مختلف مذاہب کے لوگ آباد ہیں اور تیسرا سبب یہ ہے کہ اس وقت حکومت کی پالیسی غیر مسلموں کے ساتھ رواداری نہ تھی اور حکومت نے انہیں مذہبی اور شخصی معاملات میں پوری آزادی دے رکھی تھی۔ ایک مدت تک یہی کیفیت رہی یہاں تک کہ سنہ ۱۹۱۷ء میں حکومت نے قانون نکاح و طلاق وضع کیا جو قانون عائلہ (Family Law) کے نام سے ۸ محرم سنہ ۱۳۳۶ھ (۱۳۳۳ مالیہ) کو جاری ہوا۔ اگرچہ یہ قانون دراصل حکومت کے مذہب حنفی کے مطابق ہے تاہم اس کے بہت سے مسائل دیگر مذاہب اسلامی سے لیے گئے ہیں جیسے نکاح بالجبر کا عدم جواز اور طلاق بحالت نشہ و طلاق بالجبر کا باطل ہونا اور نا اتفاقی کی صورت میں میاں بیوی کی تفریق وغیرہ۔ (۸۸)

دوم یہ کہ "مجلّہ" میں عہد و مواثیق کا عام نظریہ اختیار نہیں کیا گیا۔ مثلاً" ایجاب و قبول کے قواعد کو' جن کا تعلق ہر قسم کے معاہدات سے ہے' بیع و شراء کے باب میں

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

لکھا ہے اور اکثر قانون فوجداری متفرق طور پر ان دفعات میں پائے جاتے ہیں جو کسی کا مال غصب کرنے یا تلف کرنے سے متعلق ہیں۔

سوم "مجلّہ" میں ناجائز بیع و شراء کا نظریہ اختیار کیا گیا ہے اور بعض معاہدات (عقود) کی صحت کے لیے ایسی شرطیں مقرر کی گئی ہیں جن سے باہمی معاہدے کی آزادی سلب ہوجاتی ہے۔ اور نہ اس بارے میں ایسی سہولتیں اختیار کی گئی ہیں جو دوسرے مذاہب میں ہیں۔ مثلاً "مجلّہ" کی عبارت ہے کہ "ادائیگی قیمت کو نامعلوم میعاد تک' جیسے بارش کی آمد تک' ملتوی کردینے سے بیع باطل ہوجائے گی۔" نیز مجلّہ میں مذہب شافعی کے برخلاف منافع کو مستقل مال قرار نہیں دیا گیا' چنانچہ مجلّہ کی دفعہ ۵۹۶ کی رو سے غاصب پر سوائے بعض صورتوں کے غصب کی ہوئی چیز کا منافع دینے کی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی۔

لیکن اس نقص کو حکومت عثمانیہ کی عدالتِ دیوانی کے قانون اساسی کی دفعہ ۶۴ نے دور کردیا ہے جس میں ۱۵ جمادی الثانی ۱۳۳۲ھ (مطابق ۲۸ نیساں ۱۳۳۰ مالیہ و ۱۹۱۴ء) کے منظور شدہ قانون کی رو سے ترمیم کی گئی ہے۔ پس دفعہ ۶۴ کی رو سے قانون عثمانی میں کسی معاہدے کی بنیادی آزادی قائم رکھی گئی ہے۔ چنانچہ اس کی رو سے وہ تمام معاہدات و معاملات جائز قرار دیے گئے ہیں جو دنیا کے رسوم و آداب اور اس کے عمومی نظام میں خلل انداز نہ ہوں۔ ان معاملات کی تکمیل کے لیے معاملہ داروں کا حقیقی شرائط پر رضامند ہوجانا کافی ہوگا۔ خواہ معاملے کی تفصیلی شرائط کا ذکر نہ بھی کیا جائے۔ نیز دفعہ ۶۴ کی رو سے ان اشیاء کی بیع و شراء جائز قرار پائی ہے جو خریدار کے قبضے میں فی الحال نہ ہوں بلکہ آئندہ آنے والی ہوں اور ان تمام اشیاء' منافع اور حقوق کو بھی مال کے حکم میں شمار کیا گیا ہے جن کا لین دین عام طور پر مروج ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مجلّہ کی شرحیں

"مجلّہ احکام عدلیہ" نے اپنے زمانے کے اس وسیع خلا کو پُر کردیا تھا جو دنیائے قضاء اور معاملاتِ شرعیہ میں پایا جاتا تھا' کیونکہ اس وقت تک جو مسائل شرعیہ فقہ کی مختلف کتابوں میں منتشر تھے اور ایک ہی مسئلے کے متعلق متعدد اقوال و فتاویٰ پائے جاتے تھے' وہ سب واضح اور صریح احکام کی صورت میں اس خوبی سے منضبط ہوگئے کہ قانون دان حضرات کو ان کے سمجھنے اور پیش نظر معاملات میں ان سے استفادہ کرنے میں کوئی دشواری پیش نہ آتی تھی۔

اُس وقت تک جو علمائے فقہ مختصر متنوں اور مستند کتب فقہ کی شرحیں اور حواشی لکھنے میں مصروف تھے' ان سب کی توجہات کا مرکز صرف "مجلّہ" کے مسائل کی تفسیر اور ان کے ماٰخذ و دلائل کی تشریح بن گیا۔

"مجلّہ" کی قدیم شرحیں جو ترکی زبان میں لکھی گئیں' ان میں سے عاطف بیگ' رشید پاشا اور جودت پاشا کی شرحیں شامل ہیں۔ ان میں سے سب سے زیادہ پرانی شرح عربی زبان میں "مرآۃ مجلّۂ احکام عدلیہ" ہے جو مسعود آفندی' سابق شاہی مفتی' کی تصنیف ہے اور آستانے میں ۱۲۹۹ھ (مطابق ۱۸۸۱ء) میں طبع ہوئی۔ یہ ترکی متن پر عربی زبان کی شرح ہے جس میں مسائل "مجلّہ" کے ماٰخذ صحیح طور پر بیان کیے گئے ہیں اور ساتھ ہی مختصر طور پر ان مسائل کی تشریح بھی کی گئی ہے۔

شرح مذکور کے بعد سلیم رستم باز لبنانی مرحوم سابق رکن مجلس شوریٰ حکومت عثمانیہ کی شرح شائع ہوئی۔ ان کی شرح ۱۸۸۸ء میں طبع ہوئی اور اس کے بعد کئی بار شائع ہوئی۔ ۸۹) یہ ایک ضخیم کتاب ہے جس کی عبارت آسان اور مختصر ہے اور جس میں اصل ماخذوں کے نام بھی درج ہیں۔ عرب ممالک کے قانون دان طبقے میں اس شرح نے بہت شہرت پائی اور ان کے ہاں بہت مستعمل رہی۔ باوجود اس مقبولیت کے اس میں احکام مجلّہ کے دلائل شرعیہ بیان نہیں کیے گئے۔ اسی طرح جناب یوسف

14688

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

آفندی نے ایک شرح "مرآۃ المجلہ" کے نام سے لکھی ہے جس کے دو حصے ہیں(۹۰)۔

مجلّہ کی تمام شرحوں میں سب سے زیادہ ضخیم اور شاندار شرح "دارالحکام شرح مجلّۃ الاحکام" ہے جس کے مولف علی حیدر ہیں جو عثمانیہ ہائی کورٹ کے پہلے صدر، محکمہ فتاویٰ کے امین، وزیر عدل اور استنبول کے لاء کالج میں "مجلّہ" کے پروفیسر تھے۔ اس شرح کے سولہ حصے ہیں جن میں "مجلّہ" کی طرز پر ابواب کی تقسیم کی گئی ہے۔ ان میں کوئی باب بڑا ہے کوئی چھوٹا۔ یہ رستم باز کی شرح سے زیادہ مفصل ہے اور اس میں "مجلّہ" کے تمام احکام کی شرعی دلیلیں مع کتب حوالہ بیان کی گئی ہیں۔ الغرض یہ ایک مکمل تفسیر ہے جو مصنف کے تبحّر علمی اور وسعت معلومات کی دلیل ہے۔ بعض متاخر شارحین نے اس سے مضامین نقل کیے ہیں اور پروفیسر مختصر فہمی حسینی، بیرسٹرایٹ لاء نے اس کا ترجمہ عربی زبان میں شائع کیا(۹۱)۔

مجلّہ کی نئی شرحوں میں سب سے پہلی شرح "الکتاب الاولۃ الامیۃ الاصولیہ شرح مجلّۃ الاحکام العدلیہ فی قسم الحقوق المدنیہ" ہے۔ اسے پروفیسر محمد سعید مراد الغزی، پروفیسر لاء کالج دمشق نے ۱۹۱۹ء میں تصنیف کیا۔ اس مختصر شرح کے چھوٹے چھوٹے تین حصے ہیں۔ اس شرح میں کلی دفعات کے مفید مقابلے کیے گئے ہیں(۹۲)۔

اس کے بعد ۱۹۲۷ء میں پروفیسر محمد سعید محاسنی، پروفیسر مجلّہ لاء کالج دمشق کے قلم سے ایک اور شرح شائع ہوئی۔ یہ ایک درسی کتاب ہے جس کے تین حصے ہیں اور علی حیدر کی شرح کی طرز پر لکھی گئی ہے۔ اس میں حوالہ جات حذف کر دیئے گئے ہیں اور قوانین جدیدہ سے مقابلے کا مزید اضافہ کیا گیا ہے (۹۳)۔

مجلّہ کی ایک اور شرح ہے جسے محمد خالد اتاسی مرحوم، حمص کے سابق مفتی نے تصنیف کیا اور ان کے بیٹے سماحۃ محمد طاہر اتاسی، سابق مفتی نے مکمل کرکے شائع کیا۔ یہ ایک ضخیم اور جامع شرح ہے جس کے چھ حصے ہیں۔ اس میں فقہ کے مستند حوالہ جات مندرج ہیں۔ ان سب شرحوں کے بعد مجلّہ کی ایک اور شرح شائع ہوئی جو سید منیر حج،

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

پرنسپل لاء کالج بغداد کی تصنیف ہے۔ اس کے پانچ حصے ہیں اور ابواب کی ترتیب مضامین کے اعتبار سے ہے' نہ کہ دفعات کے نمبروں کے لحاظ سے۔ (۹۴)

ان کے علاوہ مجلّہ کی اور بھی شرحیں ہیں جن میں سے اکثر میں مجلّہ کی چند دفعات کی تشریح کرنے پر اکتفا کی گئی ہے خصوصاً ابتدا کی سو دفعات۔ ہم طوالتِ کلام کی وجہ سے یہاں ان کے بیان کے لیے گنجائش نہیں دیکھتے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فصل نہم

مشرقی ممالک میں قانون سازی کی تحریک

موجودہ زمانے میں مجلّہ کی حیثیت

جب عرب ممالک میں قانون سازی کی عام تحریک شروع ہوگئی تو "مجلّۃ الاحکام العدلیہ" ترکیہ اور ان ممالک میں جو حکومت عثمانی کے زیر اثر تھے' پہلی جنگ عظیم کے بعد تک بحیثیت دستور العمل قائم رہا۔ اس کے بعد ترکیہ میں بالکل منسوخ ہوگیا۔ پھر ماسوا چند مسائل کے لبنان میں بھی آہستہ آہستہ منسوخ ہوگیا اور آج کل ترمیم شدہ صورت میں صرف فلسطین' عراق' سُوریا اور شرق اردن میں باقی ہے۔ (۹۵)

اس موقع پر عراق کے "جدید مسودہ قانون مدنی" کی طرف اشارہ کرنا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے۔ ۱۹۳۶ء میں بغداد میں ایک مجلس قائم ہوئی جس کا مقصد یہ تھا کہ اس مسودہ قانون کو فقہ اسلامی کے اصولوں کے مطابق کچھ ڈھالا جائے اور اس میں حالات جدیدہ کے تقاضوں کے لحاظ سے زمانہ حاضرہ کے کچھ نئے قوانین بھی شامل کیے جائیں۔ چنانچہ مجلس نے مصر کے مشاہیر علمائے فقہ میں سے ڈاکٹر سنہوری کو جدید قانون کا ایک حصہ وضع کرنے کے لیے مقرر کیا۔ جب انہوں نے جدید قانون کا ایک حصہ وضع کرلیا تو کچھ عرصہ توقف کیا۔ پھر ۱۹۴۲ء میں کام شروع کرکے قانون سازی کا کام مکمل کرلیا۔ آج کل وہ مسودہ قانون ڈاکٹر سنہوری کی قیادت اور ماہرین قانون کی نگرانی میں مجلس کے زیر غور ہے۔ جب مجلس اپنی بحث و تمحیص مکمل کرلے گی تو اسے منظوری کے لیے پارلیمنٹ میں پیش کیا جائے گا(۹۶)۔

اب ہم بڑے بڑے اسلامی اور عربی ملکوں کی قانون سازی کا کچھ مختصر سا حال بیان کرتے ہیں۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

پاکستان و ہند

برطانوی ہند میں تقسیم ملک سے پہلے ۱۹۴۱ء کی مردم شماری کے مطابق چالیس کروڑ کی کل آبادی میں سے تقریباً ساڑھے نو کروڑ مسلمان تھے۔(۹۷) بنگال، پنجاب اور کشمیر کے صوبوں میں مسلمانوں کی اکثریت ہے۔ اکثر حنفی المذہب ہیں۔ اس کے بعد سلفی، پھر شیعہ (۹۸)، پھر شافعی۔

برطانیہ کی پالیسی ابتدا سے یہ رہی کہ اہل ہند کی قومی رسومات اور مذہبی قوانین میں کبھی دخل نہیں دیا، چنانچہ اس نے ۱۷۷۲ء میں ایک قانون بنا کر اعلان کیا کہ مسلمانوں کا دستور العمل تمام معاملات وراثت، بیاہ شادی، رسومات قومی اور فرقہ وارانہ مسائل میں قرآنی شریعت کے مطابق رہے گا۔

اس کا قدرتی نتیجہ یہ ہوا کہ تمام جج اور وکلاء مسلمانوں کے مقدمات میں شریعت اسلامی اور فقہ کی عربی کتابوں کی طرف رجوع کرنے لگے۔ چنانچہ ان کے ہاں فقہ حنفی کی کتاب، "الہدایہ" نے بڑی شہرت پائی۔ پھر "فتاوائے عالمگیریہ" اور "سراجیہ" (۹۹) وغیرہ نے۔ اسی طرح فقہ جعفری میں کتاب "شرائع الاسلام" مشہور ہوئی۔

کتب مذکورہ میں سے بعض کا ترجمہ انگریزی زبان میں کیا گیا ہے۔ ہملٹون (Hamilton) نے ۱۷۹۱ء(۱۰۰) میں "ہدایہ" کا ترجمہ انگریزی میں کیا اور سر ولیم جونز (Sir William Jones) نے ۱۷۹۲ء میں "سراجیہ" کا ترجمہ کیا اور بیلی (Bailie) نے، "فتاوائے عالمگیری" کے بعض ابواب کا اور "شرائع الاسلام" کے اکثر حصے کا ترجمہ کیا (۱۰۱)۔

انیسویں صدی کے نصف تک یہی کیفیت رہی۔ اسی صدی میں حکومت برطانیہ نے قانون سازی کا کام شروع کیا اور چند قوانین بنائے جیسے ۱۸۴۳ء میں تنسیخ غلامی کا قانون اور قانون فوجداری اور قانون اساسی عدالت ہائے فوجداری۔ یہ قانون ۱۸۴۳ء

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کے آغاز میں جاری ہوئے۔ قانون گواہان ہندی (۱۴) ۱۸۷۲ء میں' قانون اوقاف ۱۹۱۳ء(۱۰۲) میں اور مسلمانوں کا قانون شریعت ۱۹۳۷ء (۱۰۳) میں بنائے گئے وغیرھا۔

الغرض ہندوستان میں قانون سازی کی یہ حالت تھی جو اوپر بیان کی گئی۔ ان قانونی ترمیموں کے سوا' جو حکومت نے کیں' مسلمانوں پر ہمیشہ اسلامی قانون نافذ رہا۔ ان کے شخصی حالات میں تو قانون شرعی لیکن حق شفعہ وغیرہ معاملات میں قانون عرفی اور رسمی کا نفاذ رہا۔ مگر تمام صورتوں میں جج و مجسٹریٹ شرعی قوانین نافذ کرتے وقت فقہا کے اقوال اور ان کے فتاویٰ کی پابندی نہیں کرتے بلکہ وہ انگریزی قانون اور معاشرۂ جدیدہ کے بدلتے ہوئے حالات سے متاثر ہو کر شرعی احکام کی تشریح میں اپنے مفید مطلب گنجائش پیدا کر لیتے ہیں۔ (۱۰۵)

آخر میں ہم سرسید احمد خان بہادر (۱۸۱۷ء — ۱۸۹۸ء) کا ذکر کرنا بھی ضروری سمجھتے ہیں جنہوں نے مسلمانان ہند کی اصلاح و تجدید کا بیڑا اٹھایا۔ انہوں نے ۱۸۷۵ء میں علی گڑھ کالج کی بنیاد رکھی جس نے بعد ازاں ۱۹۲۰ء میں جامعۂ اسلامیہ کی صورت اختیار کی۔ ان کے بعد اسلامی ہند میں ذہنی بیداری پیدا کرنے والوں میں سے مشہور جج سید امیر علی بھی ہیں جن کا زمانۂ حیات ۱۸۴۹ء سے لے کر ۱۹۲۸ء تک ہے۔ انہوں نے انگریزی زبان میں متعدد کتابیں لکھیں ہیں جن میں سے زیادہ مشہور "سپرٹ آف اسلام" (۱۰۶) اور "محمڈن لاء" (۱۰۷) ہیں۔ انہی مفکرین میں سے مشہور شاعر شیخ محمد اقبال (۱۸۷۶ء—۱۹۳۸ء) ہیں جو گزشتہ اجتماعی اور سیاسی انقلاب کے بانی مبانی ہیں۔ ان تمام لوگوں نے اجتماعی اصلاح کی آواز بلند کی' اندھی تقلید کی مخالفت کی اور مسلمانوں کو اس بات کی دعوت دی کہ وہ شریعت کی اصلی روح اور اس کے جمہوری اصول کی طرف رجوع کریں۔ (۱۰۸)

مذکورہ بالا علمی اور اصلاحی تحریک اُس تحریک سے بالکل الگ ہے جسے مرزا غلام احمد قادیانی (۱۸۳۹ء— ۱۹۰۸ء) نے چلایا۔ مرزا صاحب موصوف نے اپنی زندگی ایک

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مصلح اور ہادی کی حیثیت سے شروع کی مگر ۱۸۸۹ء میں انہوں نے مہدی منتظر اور مسیح موعود ہونے کا دعویٰ کیا جس کی عالم اسلامی نے مخالفت کی (۱۰۹)۔ ان کی وفات کے بعد ان کی جماعت دو حصوں میں منقسم ہوگئی۔ پہلا فرقہ قادیانی کہلاتا ہے جو ان کی نبوت کا قائل ہے اور ان کے خلیفہ کو قبول کرتا ہے۔ دوسرا فرقہ لاہوری ہے جو آج کل احمدیہ انجمن اشاعتِ اسلام کے نام سے معروف ہے۔ اس دوسری جماعت میں آزاد خیال عناصر شامل ہیں جو مرزا صاحب کی نبوت کے قائل نہیں۔ آج کل اس جماعت کے امیر محمد علی صاحب ہیں۔ بلادِ مغرب میں اشاعت اسلام کے لیے ان کے متعدد مرکز ہیں (۱۱۰)۔

اس امر میں کچھ شک نہیں کہ اس علمی اور اصلاحی بیداری سے جس کی طرف ہم نے اوپر اشارہ کیا ہے' اس سیاسی تحریک کو بڑی امداد ملی جسے قائد اعظم محمد علی جناح مرحوم نے ایک مستقل اسلامی سلطنت کے قیام کے لیے جاری کیا۔ اس تحریک سے وہ انقلاب پیدا ہوا جس سے ہندوستان دو سلطنتوں میں تقسیم ہوگیا۔ پہلی سلطنت میں جس کا نام بھارت یا ہندوستان یا ہند ہے' ہندوؤں کی اکثریت ہے' دوسری سلطنت پاکستان ہے جس میں آٹھ کروڑ بیس لاکھ سے کچھ زیادہ لوگ بستے ہیں اور ان میں سے اکثر مسلمان ہیں۔ پاکستان کے دو حصے ہیں: مغربی اور مشرقی' مغربی حصے میں سندھ' بلوچستان' پنجاب' شمالی مغربی سرحدی صوبہ اور ریاست بہاولپور وغیرہ شامل ہیں۔ مشرقی پاکستان مشرقی بنگال پر مشتمل ہے۔ ان دونوں حصوں کے درمیان ہندوستان کا وسیع ملک واقع ہے۔ کشمیر کا ملک تا حال ان دونوں مملکتوں کے درمیان متنازعہ فیہ ہے (۱۱۱)۔

۱۴۔ اگست ۱۹۴۷ء کو پاکستان ایک مستقل سلطنت کی حیثیت سے معرض وجود میں آیا اور اگلے دن اس بات کا اعلان ہوا کہ وہ ایک Dominion ہے اور برٹش کامن ویلتھ کا ایک حصہ ہے۔ پاکستان کے دستور اور نظام حکومت کی تشکیل کے لیے ایک Constituent Assembly قائم ہے۔ اس اسمبلی نے فروری ۱۹۴۹ء میں ایک

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

قراردادِ لو کے ذریعے دستور کے اغراض و مقاصد کو بیان کیا اور جمہوری اصول یعنی حریت' مساوات' رواداری اور اجتماعی عدالت کو بطور دستور العمل کے تسلیم کیا۔

پاکستان کی آزادی کی مناسبت سے ضروری معلوم ہوا کہ ڈچ ایسٹ انڈیز کے جزائر کی طرف بھی اشارہ کیا جائے جن میں سب سے زیادہ اہم جاوا سماٹرا ہیں۔ ان جزائر کے اہالی نے بتاریخ ۱۷۔اگست ۱۹۴۵ء جمہوریہ انڈونیشیا کے نام سے اپنی آزادی کا اعلان کیا اور پھر بتاریخ ۲۷ دسمبر ۱۹۴۹ء ہیگ کانفرنس نے جمہوریۂ ولایاتِ متحدہ انڈونیشیا کے نام سے ان کی آزادی کو تسلیم کیا۔ اس جمہوریہ کے باشندوں کی تعداد ساڑھے سات کروڑ کے قریب ہے جن میں سے اکثر مسلمان ہیں اور شافعی مذہب کے پیرو ہیں۔ مقامی رسم و رواج کے ساتھ ساتھ وہاں شریعت اسلامی کے بعض احکام نافذ ہیں' خصوصاً شخصی اور ذاتی معاملات میں۔

مصر

مصر کی آبادی تقریباً دو کروڑ ہے جو اکثر مسلمان ہیں اور جن میں اکثریت شافعی مذہب والوں کی ہے۔ اور یہ ایک قدرتی امر ہے کہ امام شافعی نے اپنے نئے مذہب کی اشاعت یہیں کی تھی۔

حکومت اسماعیلیہ (فاطمیہ) کے عہد تک محکمۂ عدالت کا مذہب بھی شافعی تھا۔ پھر حکومت اسماعیلیہ کے زوال کے بعد حکومت ایوبیہ کا مذہب بھی .بیبرس کے عہد تک شافعی رہا مگر ظاہر .بیبرس نے چار جج مقرر کیے : شافعی' مالکی' حنفی اور حنبلی۔ ان میں سے شافعی قاضی کو امتیاز خصوصی حاصل تھا۔ فتح عثمانی کے بعد تک یہی کیفیت رہی مگر بعد میں محکمۂ عدالت کا مذہب حنفی ہوگیا اور وہی مصر کی عدالتوں میں آج تک رائج چلا آتا ہے۔

عثمانی دور کے آغاز میں مصر کی انتظامی عدالتوں کی تشکیل ہوئی اور شرعی فیصلوں کا

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

دائرہ محدود ہوگیا۔ اس موقع پر حکومت مصر نے سیاسی اسباب کی بنا پر "مجلۃ الاحکام العدلیہ" کو ملک کا دستور العمل نہ بنایا۔ اسماعیل پاشا کے عہد حکومت میں فرمان خدیو کے مطابق جو ۱۲ جمادی الاول ۱۲۹۹ھ (مطابق ۱۸۷۴ء) کو صادر ہوا' عدالتی اور انتظام ملکی کے لحاظ سے مصر پورے طور پر آزاد ہوگیا۔

اس کے بعد ۱۸۷۵ء میں غیر ملکیوں کے مقدموں پر غور کرنے کے لیے مخلوط عدالتیں قائم ہوئیں اور ان کے لئے مخلوط قانون مدنی ۱۸۷۵ء میں جاری ہوا۔ ۱۸۸۳ء میں عدالت ہائے ملکی کی دوبارہ تنظیم ہوئی اور ملکی قانون مدنی جاری ہوا۔ اس کے بعد مخلوط قوانین اور قوانین دعنیت جاری ہوئے' نیز شرعی عدالتوں کو ترتیب دینے اور انہیں شخصی حالات کے ساتھ مخصوص کرنے کے لیے کئی قواعد و ضوابط جاری ہوئے (۱۲)۔

اس کے علاوہ حکومت مصر نے حنفی مذہب کے مطابق شخصی حالات کے شرعی احکام کی تدوین کا کام محمد قدری پاشا مرحوم کے سپرد کیا' چنانچہ انہوں نے ۶۴۷ دفعات کی ایک کتاب مرتب کی جس میں نکاح' طلاق' اولاد' نابالغ کی سرپرستی' حجر (روکنا)' ہبہ' وصیت اور میراث کے مسائل درج کیے اور وہ مصر اور دوسرے اسلامی ملکوں کی شرعی عدالتوں میں مستند کتاب قرار پائی۔

پہلے مصر میں ضابطۂ تنظیم عدالت ہائے شرعیہ مجریہ ۱۹۰۰ء کی دفعہ ۲۸۰ کی رو سے امام ابو حنیفہ کے مفتیٰ بہ اقوال پر عمل درآمد ہوتا تھا مگر بعد میں قانون نمبر ۲۵ مجریہ ۱۹۲۰ء کی رو سے دفعہ مذکور میں ترمیم کردی گئی اور نان و نفقہ' عدت اور گم شدہ جیسے خاص مسائل میں امام مالک و امام شافعی و غیرھما کے مذہب کے مطابق عمل درآمد کرنے کا فیصلہ ہوا۔ یہاں مصر کے قانون میراث مجریہ ۶۔ اگست ۱۹۴۳ء کا ذکر کرنا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے (۱۳)۔

مصر میں بھی جدید اصلاحی تحریک جاری تھی جو "تحریک سلفیہ" یا مذہب سلف

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

الصالح" کی تحریک کہلاتی ہے۔ یہ تحریک سید جمال الدین افغانی رحمتہ اللہ علیہ (۱۸۳۹ء—۱۸۹۷ء) اور ان کے بعد ان کے شاگرد استاد امام شیخ محمد عبدہ (۱۸۴۹ء—۱۹۰۵ء) (۱۱۴) مفتی مصر نے جاری کی تھی اور اس تحریک کے مبادیات اور اصول کی اشاعت کتابوں، لیکچروں اور مقالوں کے ذریعے کی گئی۔ ان میں سب سے اہم سید محمد رشید رضا کا وہ رسالہ ہے جو قاہرہ سے ۱۸۹۷ء میں جاری ہوا۔

مذہب سلفیہ کا نصب العین یہ ہے کہ قرآن و سنت کی طرف رجوع کیا جائے اور جمود اور خرافات اور مخالف دین بدعتوں اور ہر اندھی تقلید کے خلاف جہاد کیا جائے۔ وہ استدلال کرتے ہیں کہ قوم کے اُن مقلدین کے ذریعے جو غیر کے طریقوں کو اپنا لیتے ہیں، قوم کے دشمنوں کو قوم کی تخریب و بربادی کا راستہ مل جاتا ہے اور مقلدین کی عقل و فراست وساوس اور توہمات کی آماج گاہ بن کر رہ جاتی ہے، یہاں تک کہ مقلدین اپنے ائمہ کی تعظیم و تکریم اور غیر مقلدین سے نفرت کے باعث اپنے ابنائے قوم کے لیے ایک مصیبت بن جاتے ہیں کیونکہ عقیدۂ تقلید کی وجہ سے وہ ان کے مذہب اور ان کے ہر نقل و حرکت کو بہ نگاہِ حقارت دیکھتے ہیں (۱۱۵)۔

یہی وجہ ہے کہ آپ مذہب سلفیہ کو وہابی اور جدید حنبلی مذہب سے زیادہ قریب پائیں گے، اس لیے کہ ہر دو مذہب اس حقیقی شریعت کی طرف رجوع کرتے ہیں جو قرآن کریم اور احادیثِ صحیحہ پر مبنی ہے اور اسی اجتہاد کو جائز سمجھتے ہیں جس کی بنیاد اس اساس پر ہو۔ وہ جمود پسند فقہائے مقلدین کی رائے کی پابندی کو بالکل پسند نہیں کرتے۔

انہی اصول کی بنا پر مذہب سلفیہ کے لوگ اسلام کے مختلف مذاہب کا اتحاد چاہتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ کوئی اسلامی فرقہ ایک مذہب کے مقلدین کی تقلید کا بار برداشت نہیں کرسکتا اور نہ وہ اپنے امور خانگی اور مالی معاملات کی فلاح و بہبود کو ہر حالت میں صرف ایک مذہب کی کتابوں سے وابستہ کرنا پسند کرے گا۔ (۱۱۶) وہ کہتے ہیں

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کہ صرف اسی طرح شریعت اسلامی عصر جدید کے دوش بہ دوش چل سکتی ہے۔ چنانچہ وہ بہت سے معاملات تجارت میں عصر حاضر کے تقاضوں کے مطابق جواز کا فتویٰ دیتے ہیں کیونکہ "جب عقل اور نقل کا اختلاف ہو جائے تو عقلی فیصلے پر عمل کیا جائے گا" یہ اصول ابن تیمیہ کے اس اصول کے مطابق ہے کہ شریعت اسلامی کی صحیح روایت ہمیشہ عقلی فیصلے کے مطابق ہوتی ہے(۱۸۷)۔

اسی مبارک تحریک کا اثر تھا کہ فضیلت مآب شیخ الازہر محمد مصطفیٰ المراغی مرحوم (متوفی ۱۹۴۵ء) نے اصلاح و ارشاد کا کام شروع کیا تھا جس کے پسندیدہ اثرات قانون سازی، درس و تدریس اور صحافت کی دنیا میں نمایاں نظر آتے ہیں۔ شیخ الازہر نے ملا کی ایک جماعت کو نمائندہ بنا کر اُس بین الاقوامی کانفرنس میں بھیجا جو قانون مقارن (Comparative Law) یعنی قانون کے تقابلی مطالعے و تحقیق کے لیے اگست ۱۹۳۷ء میں بمقام لاہائی (The Hague) منعقد ہوئی تھی۔ چنانچہ اس نمائندہ جماعت نے کانفرنس میں انسانی مسئولیت کی تشریح شریعت اسلامی کے مطابق کی۔ نیز ثابت کیا کہ شریعت اسلامی ایک مستقل قانون ہے جو رومی قانون سے متاثر نہیں ہوا اور جو عصر جدید کے بدلتے ہوئے حالات کے لیے بھی مناسب ہے۔ کانفرنس نے ان کے ساتھ اس اعتبار سے موافقت کی کہ قانون اسلامی اپنے اندر تغیر و تبدل کی صلاحیت رکھتا ہے اور اس میں اتنی وسعت موجود ہے جو عصر جدید کی زندگی کے تقاضوں کو کماحقہ پورا کر سکے۔ نیز کانفرنس نے یہ قرارداد پاس کی کہ آئندہ جلسوں میں شریعت اسلامی کے مسائل پر بحث کرتے وقت دیگر زبانوں کی طرح عربی زبان استعمال کرنے کی بھی اجازت ہوگی۔

اسی طرح ایک اور مجلس شیخ المراغی کی زیر قیادت قائم ہوئی جس کے ممبر فضیلت مآب شیخ عبدالمجید سلیم مفتی مصر اور شیخ فتح اللہ سلیمان چیف جسٹس مصر بھی تھے۔ اس مجلس کا نصب العین یہ تھا کہ رفتار زمانہ کے مطابق تمام مذاہب اسلامی کا لحاظ رکھتے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہوئے شخصی حالات کی ایسی آئین بندی کی جائے جو صرف ایک مذہب کی تقلید کی قید بند سے بالکل آزاد ہو (۱۸)۔

آخر میں تحریک وطنی شرعی کا ذکر کرنا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے۔ یہ تحریک اس لیے اٹھی تھی کہ حکومت نے شریعت اسلامی کو مصر کی جدید قانون سازی کے تمام شعبوں میں بنیادی حیثیت سے قائم نہیں رکھا تھا بلکہ اس میں یورپ کے قوانین کا عنصر شامل کردیا تھا۔ واقعہ یہ ہوا کہ جب خدیو مصر اسماعیل پاشا نے ترکوں سے آزادی حاصل کرنے کے شغف میں "مجلۃ الاحکام العدلیہ" کو ترک کردیا تو شیخ قلقوف ضیادی کو حکم دیا کہ وہ فرانسیسی قانون کو مذہب امام مالک کے سانچے میں ڈھالیں۔ باوجودیکہ یہ ضخیم کتاب علامہ مذکور نے تمام لوازمات شریعہ کا لحاظ رکھتے ہوئے تالیف کی تھی مگر جب اس کا قانون مدنی مصری' جو نپولین کے وضع کردہ قانون سے ماخوذ تھا' جاری ہوا تو قدامت پسند حلقوں میں ہیجان و اضطراب پھیل گیا اور بعض لوگوں نے تو تجربے سے ثابت کردیا کہ اس قانون کی ضرورت نہیں' چنانچہ قدری پاشا مرحوم نے قانون کی ایک کتاب "مرشد الحیران الی معرفۃ احوال الانسان" مرتب کی جو مذہب ابو حنیفہ سے ماخوذ تھی اور قانون عصر جدید کے مطابق تھی (۱۹)

جب حکومت مصر نے قوانین ملک پر نظر ثانی کرنے اور ان میں ترمیم کی غرض سے کمیٹیاں بنائیں تو تحریک وطنی پھر شروع ہوگئی۔ علما (۲۰) کا ایک گروہ چاہتا تھا کہ قانون سازی کی بنیاد شریعت اسلامی پر رکھی جائے اور نئے قانون پر یہ اعتراض کرتے تھے کہ وہ ملک کے لیے اجنبی ہے۔ ان کی تجویز یہ تھی کہ شریعت اسلامی کو دوبارہ جاری کیا جائے جو تیرہ صدی تک ملک میں نافذ رہی ہے اور جس میں عزت وطن' عربی زبان' مذہب اور دینی روایات کو برقرار رکھنے کی پوری ضمانت موجود ہے اور جس میں ایسے گراں مایہ خزانے موجود ہیں جو ہر لحاظ سے معاشرۂ جدید اور قومی ترقی کے لیے مناسب حال ہیں۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ شرعی قانون کی بدولت مغرب کی غلامی سے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

آزادی میسر آئے گی اور مصر اس قابل ہو سکے گا کہ مشرقی ممالک کے لیے نمونہ بن سکے۔ نیز صرف یہی قانون عوام کے رجحانات طبع اور ارباب حکومت کے درمیان ایسا رشتۂ یگانگت پیدا کر سکتا ہے جو ہر قانون سازی کی کامیابی کے لیے ضروری ہے۔

احکام شریعت کی تدوین کے لیے حکومت مصر نے مرحوم محمد قدری پاشا کو یہ خدمت تفویض کی تھی کہ وہ شخصی معاملات کے متعلق شرعی احکام کو مذہب حنفی کے مطابق مدون کریں' چنانچہ انہوں نے ان کو ۶۳۷ دفعات میں مدون کیا جن میں شادی' طلاق' اولاد' ہبہ' وصیت اور میراث وغیرہ سے بحث ہے۔ مصر اور دیگر اسلامی ملکوں کی شرعی عدالتوں میں اسی قانون پر عمل درآمد ہونے لگا۔ مرحوم شیخ محمد زید بک ابیانی نے اس قانون پر ایک معتبر شرح لکھی ہے جو تین جلدوں میں ہے۔

شرعی عدالتوں کے دستور العمل مجریہ ۱۹۱۰ء کی دفعہ ۲۸۰ کے مطابق اہل مصر کا تعامل حنفی مذہب کے مقبول ترین اقوال کا موید تھا مگر قانون نمبر ۲۵ مجریہ ۱۹۲۰ء نے اس میں ترمیم کی اور حکم دیا کہ بعض خاص مسائل مثلاً بان و نفقہ' عدت اور گم شدہ شخص کے بارے میں امام مالک اور امام شافعی کے مذہب پر عمل کیا جائے۔

مصر کا ملک احکام شرعی کی جدید تدوین میں ہمیشہ حنفی مذہب کا پابند نہیں رہا' بلکہ اس اصلاحی تحریک سے متاثر ہوا ہے جس کی طرف ہم نے اوپر اشارہ کیا ہے۔ چنانچہ میراث کا جدید قانون مجریہ ۶۔ اگست ۱۹۴۳ء اگرچہ قدری پاشا کی کتاب پر مبنی ہے مگر بعض مسائل میں اس سے مختلف ہے۔ مثلاً جدید قانون نے اس مسئلے میں شافعی مذہب کی موافقت کی ہے کہ اختلافِ وطن حتیٰ کہ غیر مسلموں کے درمیان بھی میراث کا مانع نہیں (۱۲۱)۔ اسی طرح ۱۹۴۶ء کا جدید قانون وقف بھی حنفی مذہب سے منحرف اور مختلف ہے۔ مثلاً واقف کو اپنے وقف سے رجوع کرنے اور وقف کو موقف بنانے کا حق دیا گیا ہے' نیز غیر وارث کے لیے وقف کے نصاب کو ایک ثلث تک محدود کر دیا گیا ہے۔ اسی طرح جدید قانونِ وصیت مجریہ ۱۹۴۶ء میں وصیت کو وارث کے لیے جائز قرار

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

دیا گیا ہے اور اس وصیت کو بھی معتبر سمجھا گیا ہے جو ایسے بیٹے کی اولاد کے حق میں ہو جو وصیت کرنے والے کے ساتھ ہی یا اس کی زندگی میں فوت ہو جائے۔

مصر کے مدنی (سول) قانون کی تنقیح کے لیے پہلی کمیٹی ۱۹۳۶ء میں' دوسری کمیٹی ۱۹۳۸ء میں اور تیسری کمیٹی ۱۹۴۸ء کے آخر میں زیر قیادت ڈاکٹر عبدالرزاق سنہوری بیگ بنائی گئی۔ آخری کمیٹی نے تقریباً دو سال کے عرصے میں اپنا کام مکمل کرلیا اور اس کے بعد تو ضیحی اور ٹھوس یادداشتیں قلم بند کیں۔

جدید مسودۂ قانون میں ۱۱۴۹ دفعات ہیں اور وہ تین ماخذوں سے لیا گیا ہے: قانون مقارن' اجتہاد القضاء المصری اور شریعت اسلامیہ۔ ذیل کے مسائل شریعت اسلامیہ سے لیے گئے ہیں: حقوق کے بے جا استعمال کا نظریہ' عدم امتیاز کی ذمہ داری' قرضے کی حوالگی' عارضی واقعات کے مبادی' مرض الموت کے احکام' غبن' مدت کہنگی' حق شفعہ اور ہبہ وغیرہ کے تفصیلی احکام۔ اسی طرح مسودۂ قانون کی پہلی دفعہ میں منظور کیا گیا ہے کہ کسی مسئلے کے بارے میں اگر شرعی یا رواجی حکم موجود نہ ہو تو قاضی قیاس کے ذریعے استنباط احکام کا مجاز ہے (۱۲۱)۔

اسی طرح مصر کا ملک اپنے قوانین میں آزاد ہوگیا ہے جس طرح کہ وہ ۱۸۴۹ء سے مخلوط عدالتوں کو منسوخ کرکے اپنے عدالتی معاملات میں آزاد ہوگیا تھا۔

ترکیہ

ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ حکومت عثمانی نے مغربی قوانین میں سے کیا کچھ لیا اور کس طرح "مجلۃ الاحکام العدلیہ" کی تدوین ہوئی۔ اب ہم مختصراً یہ بتائیں گے کہ اس کے بعد ترکی قانون میں کیا کیا ترمیمات ہوئیں۔

سلطان عبدالحمید کے عہد حکومت میں ترکیہ کی تحریک ارتقاء نے ۱۹۰۸ء میں سیاسی حکومت کے خلاف وہ بغاوت شروع کردی جس کے نتیجے میں دستوری اصلاحات منظور

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہوئیں۔ اس کا قدرتی اثر یہ ہوا کہ ترک عوام کا میلان طبع جدت پسندی اور سوروثی روایات ترک کرنے کی طرف ہوگیا۔ چنانچہ بہت سے لوگوں نے تو چلا چلا کر اصلاحات کا مطالبہ شروع کردیا اور بعض (جیسے محمد عبیداللہ آفندی) نے یہ تجویز پیش کی کہ احساسِ قومی بیدار رکھنے کے لیے قرآن کریم کا ترجمہ ترکی زبان میں کیا جائے۔

جب تحریک وطنی ترک قوم کو نئی زندگی بخشنے والے مصطفےٰ کمال پاشا یا مصطفےٰ اتاترک کے زیرِقیادت کامیاب ہوگئی تو قومی اور مذہبی آزادی کے جدید روپ میں اصلاحات ظاہر ہوئیں جن کا مقصد خلافتِ اسلامی کو ختم کرنا اور غیر ترکیوں کے خلاف جہاد کرنا تھا۔ کیونکہ جوں ہی ترک معاہدۂ لوزان ۱۹۲۳ء میں کامیاب ہوکر واپس لوٹے تو انہوں نے اسی سال ۲۹۔ اکتوبر کو جمہوریۂ ترکیہ کا اعلان کردیا لیکن سلطان عبدالحمید آفندی کی خلافت ابھی برقرار رکھی۔

دوسرا سال شروع ہوتے ہی خلافت منسوخ کردی گئی' خاندان عثمانی کے تمام افراد کو جلا وطن کردیا گیا' شیخ الاسلام کا منصب اور تمام شرعی عدالتیں موقوف ہوگئیں' تمام رجعت پسندانہ تحریکوں بشمول "مولویہ" اور "بیکتاشیہ" طریقوں کو ختم کردیا گیا اور انگریزی ٹوپی کا استعمال لازمی قرار دیا گیا۔ اس کے بعد قرآن کریم کا ترجمہ ترکی زبان میں کرایا گیا۔ عربی رسم الخط کے بجائے لاطینی رسم الخط کو اختیار کیا گیا اور ترکی زبان میں سے بقدر امکان عربی وغیرہ کے تمام غیر ترکی الفاظ نکال دیئے گئے۔

اس سے دنیائے قانون سازی میں ایک بہت بڑا انقلاب آیا کیونکہ ترکوں نے اُس وقت کے وزیرِ عدلیہ محمود اسعد بیگ (۴۲) کی تصریح کے مطابق تضیع اوقات اور دردِ سری سے بچنے کے لیے یورپ کے کسی جدید قانون کو منتخب کرنے کا ارادہ کرلیا۔ چنانچہ اس جدید قانون کا ترجمہ کیا گیا اور بغیر رد و قدح کے کابینہ کے اتفاقِ رائے سے اسے منظور کرالیا گیا جیسے نپولین نے اپنا قانون بغیر تفصیلی بحث مباحثے کے منظور کرالیا تھا۔ یوں ترکوں کو ایک مفصل قانون مع اپنی شروح کے تیار مل گیا اور گزشتہ زمانے کا

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فیصلہ بالرائے کا سلسلہ ختم ہوا۔ ترکیہ نے ۱۹۲۶ء میں سوئٹزر لینڈ کا قانون فوجداری اور پھر وہاں کا قانون دیوانی (۱۹۳۴) بغیر کسی قابل ذکر ترمیم کے اختیار کرلیا۔

زیادہ واضح الفاظ میں ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ ترکیہ کا قانون دیوانی تھوڑی سی ترمیم کے ساتھ بالکل سوئٹزر لینڈ ہی کا قانون ہے۔ ترمیم کی مثال یہ ہے کہ سن بلوغ کی میعاد ترکیہ میں (دفعہ ۱۱ کی رو سے) پورے اٹھارہ سال ہے اور سوئٹزر لینڈ میں (دفعہ ۱۴ کی رو سے) پورے بیس سال۔

اس نئے قانون کے ذریعے "مجلۃ الاحکام العدلیہ" اور تمام شرعی قوانین منسوخ ہوگئے۔ چنانچہ ترکوں نے مرد اور عورت کے حصۂ وراثت میں' اور خاص اسباب کی بنا پر عدالتی طلاق طلب کرنے میں' مرد اور عورت کے درمیان مساوات قائم کردی اور ایک سے زیادہ نکاح ممنوع قرار دیا اور مختلف المذاہب میاں بیوی کا نکاح جائز قرار دے دیا وغیرہ۔

اس جدید صورت گری کے باوجود ترکوں نے حکومت کا مذہب اسلام ہی رکھا لیکن اسے قانون سے الگ کردیا۔ چنانچہ مذہب کا تعلق صرف عقیدے سے رہ گیا اور قانون کا تعلق حکومت سے۔ مذہب اور مذہبی علما سے قانون کا کوئی واسطہ نہ رہا۔

جمہوریۂ لبنانیہ

زمانۂ قدیم میں لبنان ملک شام (سوریا) کے ایک پہاڑ کا نام تھا۔ یہ علاقہ عہد عثمانیہ میں ۱۸۶۴ء کے پروٹوکول کے وقت سے داخلی امور میں آزاد تھا۔ لبنان ہمیشہ سے عرب کے ان مردم خیز علاقوں میں شمار ہوا ہے جہاں کے اربابِ علم نے ادب عربی کی بڑی خدمت کی ہے اور جنہوں نے اپنی ثقافت اور اپنے علم سے اپنے وطن کو سربلند کیا ہے۔ اسی طرح اہل لبنان غیرت قومی میں مشہور ہیں اور انہوں نے عربی قومیت کی بیداری میں بھی حصہ لیا ہے۔ چنانچہ وہاں کے مشہور شاعر ابراہیم یازجی نے اپنے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

قصیدے کی ابتدا یوں کی ہے: تنبهوا واستفیقوا ایها العرب۔

جب پہلی جنگ عظیم ختم ہوئی تو لبنان حکومت فرانس کے زیر اثر آگیا اور اس نے ۱۹۲۰ء میں لبنان کبیر کے نام سے اپنی آزادی کا اعلان کردیا اور اس میں کچھ ساحلی اور اندرونی علاقے بھی شامل ہوگئے۔ پھر ۱۹۲۶ء میں جمہوریۂ لبنانیہ کا اعلان کیا گیا اور فرانس کے زیر اثر ایک لبنانی رئیس جمہوریہ مقرر ہوا۔

آخر کار فرانسیسی اقتدار ختم ہوا اور ایک خوں ریز بغاوت کے بعد ۹ نومبر ۱۹۴۳ء کے قانون کی رو سے ملک کے دستور اساسی میں ترمیم کردی گئی اور دنیا کی تمام بڑی بڑی حکومتوں نے لبنان کی مکمل آزادی تسلیم کرلی۔ اس کے بعد تمام اختیارات فرمانروائی مع خارجی نمائندگی کے ملکی حکومت نے اپنے ہاتھ میں لے لیے۔

چنانچہ آزاد لبنان نے ایک مستقل حکومت کی حیثیت سے سان فرانسسکو کانفرنس میں حصہ لیا اور میثاق اقوام متحدہ تیار ہوا (۱۹۴۵)۔ میثاق مذکور کی دفعہ ۸ اور دفعہ ۷۸ کی رو سے لبنان جمعیت الاقوام کا ممبر قرار پایا اور وہ تمام ایسی بندشوں سے آزاد قرار دیا گیا جو اس کی سیادت اور آزادی پر اثر انداز ہوسکتی تھیں۔ چنانچہ لبنان کی حکومت نے سیادت کے تمام حقوق سنبھال لئے اور اسے حق دفاع کے علاوہ یہ حق بھی حاصل ہوگیا کہ وہ بیرونی ملکوں میں اپنے نمائندے بھیج سکے۔ پھر ۳۱ دسمبر ۱۹۴۶ء کو تمام غیر ملکی فوجیں لبنان کی سرزمین سے نکل گئیں اور مجلس نیابت نے مخلوط عدالتوں کو منسوخ کردیا۔

لبنان کا قانونی دستور العمل دولت عثمانیہ کا "مجلۃ الاحکام العدلیہ" تھا مگر فرانس کی حکومت بلادست نے اپنے انتداب کے وقت سے کبھی صرف اپنی رائے سے اور کبھی مقامی حکومت کے مشورے سے متعدد معاملاتِ ملکی کے لیے آہستہ آہستہ آئین و قوانین بنانے شروع کردیئے۔

در حقیقت بہت سے آئین و قوانین جاری ہوچکے ہیں۔ ان میں سے بعض عام

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہیں اور بعض خاص۔ ہم یہاں مختصر طور پر ان میں سے صرف چند اہم قوانین کا ذکر کرتے ہیں: قانون شہریت' قانون معاہدات' عدالت ہائے دیوانی کا قانون اساسی' قانون تجارت' قانون فوجداری اور شرعی عدالتوں کے نظم و نسق کا قانون۔

پہلا قانون (قانونِ شہریت) فرانس کے ایوان بالا نے بذریعہ قرارداد نمبر ۳۳۳۹' بتاریخ ۱۲ نومبر ۱۹۳۰ء کو صادر کیا (جس کا اعلان سرکاری طور پر ۳۱ جنوری ۱۹۳۱ء کو کیا گیا) اس قانون میں ۲۷۰ دفعات ہیں اور اس میں اراضی' حقوقِ شخصی جیسے ملکیت و نفع اندوزی' شراکت و بیمہ وغیرہ اور ان حقوق کا حاصل کرنا یا ان کو دوسرے کی طرف منتقل کرنا یا ان کا ساقط ہونا وغیرہ معاملات سے بحث کی گئی ہے۔

اسی قانون کے ذریعے مع سابقہ فیصلوں کے جو پابندی' آزادی اور اراضی (۲۶) کے رجسٹر سے متعلق ہیں' اور مع اس کی ترمیماتِ مابعد کے' آج کل کے اس قانون ملکیت کی تشکیل عمل میں آئی جو ان مشرقی ملکوں میں رائج ہے جو فرانس کے ماتحت رہے ہیں' جیسے سوریا و لبنان۔ اس قانون سے وہ تمام احکامِ سابقہ منسوخ ہوگئے جو قانون جدید کے احکام کے خلاف ہیں' مثلاً مجلے کا وہ قانون منسوخ ہوگیا جو مسائلِ حق شفعہ اور دیگر حقوقِ شخصی وغیرہ سے متعلق ہے۔

۱۹۲۵ء میں حکومت نے فرانسیسی جج جناب روپرس (Ropers) کو قانون عہد و مواثیق وضع کرنے کا حکم دیا۔ پھر اس کا مسودہ پروفیسر لویس جوسران کے سامنے پیش کیا گیا جو لیون یونیورسٹی میں لاء کالج کے افسر اعلیٰ ہیں۔ وہ فرانسیسی ہائی کوٹ میں مشیر قانونی بھی رہ چکے ہیں اور فرانس کی قانونی دنیا میں بہت سی مشہور و معروف کتابوں اور مقالات کے مصنف ہیں (۲۷)۔ انہوں نے اس میں بنیادی تبدیلیاں کرکے اسے از سر نو لکھا اور آخری مسودہ قانون تیار کیا۔ پھر یہ مسودہ قانون لبنان کی "مجلس مشاورت قانونی" میں پیش ہوا۔ مجلس نے ضروری تنقیحات کے بعد اسے لبنانی پارلیمنٹ میں پیش کردیا۔ پارلیمنٹ نے اسے منظور کرنے کے بعد سرکاری اخبار میں مشتہر کیا کہ یہ

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

قانون تاریخ مشتہری سے تین ماہ بعد نافذ ہوگا۔ چنانچہ یہ قانون ۱۱۔ اپریل ۱۹۳۲ء کو مشتہر کیا گیا اور ۱۱۔ اکتوبر ۱۹۳۲ء سے اس پر عمل درآمد شروع ہو گیا۔

لبنان کے قانون معاہدات میں ۱۰۷ دفعات ہیں اور اس کے دو حصے ہیں: ایک وہ جس میں موجبات سے عام بحث کی جاتی ہے' یعنی موجبات کی اقسام' ان کے ماخذ اور سبب' اس کی منتقلی اور منسوخی وغیرہ عام حالات۔ دوسرا حصہ وہ ہے جس میں خاص معاملات سے بحث کی جائے جیسے خرید و فروخت' تبادلہ' ہبہ' ٹھیکہ' امانت' قرض' عاریتہ' رہنا' وکالت' شراکت' دھوکا اور غیر یقینی معاملات (بیمہ' قمار بازی' رہن' مدت العمر کی پنشن)' مصالحت اور کفالت۔

قانون معاہدات کے ساتھ قرارداد نمبر ۴۶۔ ل مورخہ ۲۔ اکتوبر ۱۹۳۲ء کا الحاق کیا گیا جس میں جائداد منقولہ رہن اور اس کے حقوق سے بحث ہے۔

اسی طرح اس قانون کی بعض دفعات میں الحاق قوانین کے ذریعے ترمیم کی گئی ہے جن میں سے اہم یہ ہیں: آرڈیننس نمبر ۵۱ ل مجریہ ۵ نومبر' ۱۹۳۲ء بذریعہ ترمیم دفعہ ۱۳۱ متعلقہ حفاظت مال وزیر اور قانون مجریہ ۲۷ مئی ۱۹۳۷ء بذریعہ ترمیم دفعہ ۶۵۲ و ۶۵۶ بابت مزدوری مزدوران۔

قانون مذکور کی دفعہ ۱۰۶ میں اس بات کی صراحت کردی گئی ہے کہ اس قانون کی رو سے مجلے کے تمام احکام اور وہ احکام شرعیہ جو اس قانون کے خلاف ہیں یا موافق نہیں' منسوخ کیے گئے۔ چنانچہ قانون مذکور کی مدد سے مجلے کے تمام احکام کے مع ان احکام کے جو قوانین سابقہ سے منسوخ ہو چکے تھے' منسوخ قرار پائے' سوائے چند قلیل ذکر احکام کے جیسے نابالغ' دیوانے' مخبوط الحواس اور بیوقوف کی بیع کا صحیح نہ ہونا بروئے دفعہ ۹۴۱ اور اس کے بعد اس میں بھی ان ترمیمات کا لحاظ رکھا گیا ہے جو قانون موجبات کی دفعہ ۲۱۵۔۲۱۸ کی رو سے اس میں کی گئی ہیں اور جیسے زراعت' آب رسانی اور شجر کاری کے مسائل (۴۲۸) اور جیسے اس مریض کے تصرفات جو مرض الموت میں مبتلا ہو'

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

خصوصاً" جب ایسے مریض کے تصرفات مسلمانوں کے نزدیک وصیت کے حکم میں شمار ہوتے ہیں۔ نیز دیگر احکام جو شکار' بنجر زمین اور افتادہ اراضی سے متعلق ہیں' وغیرہ۔

جس روز قانونِ معاہدات نافذ ہونے والا تھا اُس روز یروے آرڈیننس نمبر ۷۲۔ ل مجریہ یکم فروری ۱۹۳۳ء لبنان کی عدالت ہائے دیوانی کا قانون جاری کیا گیا۔ اس قانون میں لبنان کی تشریعی کمیٹی نے بہت سی تنقیحات نکالیں۔ یہ قانون جناب پارو (Perroud) پروفیسر لیون کالج کا وضع کیا ہوا ہے۔

اسی طرح عدالت ہائے دیوانی کے قانون اساسی کی رو سے وہ تمام قوانین منسوخ کردیئے گئے جو اس کے خلاف تھے یا موافق نہ تھے جیسے حکام صلح کا قانون اور حکومت عثمانی کی عدالت ہائے دیوانی کا قانون اساسی اور اس کا ضمیمہ اور قانون اجرا (۳۹)۔ قانون جدید میں یہ چند اہم ترمیمات کی گئی ہیں: ترمیم عدالتی قانون' اختصاص و صلاحیت اور قرض دار کو سزائے قید دینے کے ضابطے۔

اسی طرح حکومت نے لبنان کے لیے قانون تجارت بنانے کا کام پروفیسر کوھندی اور پروفیسر گونو کے سپرد کیا۔ یہ دونوں حضرات لیون کالج میں قانون تجارت کے پروفیسر ہیں۔ چنانچہ ان دونوں نے مسودہ قانون بنایا جس میں قانونی مشاورتی کمیٹی نے ترمیم کی (۳۰) اور فلپیا پروفیسر فرانسیسی لاء کالج بیروت نے اس میں تنقیحات نکالیں۔ اس کے بعد یہ قانون سرکاری اخبار میں بتاریخ ۷۔ اپریل ۱۹۴۳ء (۳۱) مشتہر کیا گیا' اس وضاحت کے ساتھ کہ تاریخ اشاعت سے چھ ماہ بعد نافذ ہوگا۔ اس میں چند ایسے امور کی صراحت کی گئی ہے جو پہلے قانون میں نہ تھے جیسے شراکتِ مجہول کے احکام (الانونیم)' تاجروں کا سرکاری رجسٹر میں اندراج اور صلح احتیاطی وغیرہ۔ اسی طرح اس قانون کی دفعہ ۱۱ کی رو سے شادی شدہ عورت اپنے خاوند کی صراحتاً" یا کنایتاً" اجازت کے بغیر تجارت کی مجاز نہیں۔ یہ حکم اس عام قانون کے خلاف ہے جس پر ان ملکوں میں عمل درآمد ہوتا ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

حکومت لبنان نے جدید قانون فوجداری جاری کرنے کا بھی ارادہ کیا ہے۔ چنانچہ اس نے عدالتِ اپیل کے بڑے بڑے ججوں کی ایک کمیٹی کو قانون مرتب کرنے کا حکم دیا(۱۳۲)۔ کمیٹی نے اپنا کام شروع کردیا اور اسے مکمل کرکے اس جدید قانون کا مسودہ پیش کردیا۔ اس کا ترجمہ کرانے کے بعد حکومت نے بذریعہ آرڈیننس(۱۳۳) اسے منظور کرلیا اور سرکاری اخبار میں بتاریخ ۷ ر۔ اکتوبر ۱۹۴۳ء اسے مشتہر کیا کہ یہ قانون یکم اکتوبر ۱۹۴۴ء سے نافذالعمل ہوگا۔ یہ قانون لبنان کے واضعانِ قانون اور ججوں کی پختہ کاری کی دلیل ہے اور اس بات کا بھی بیّن ثبوت ہے کہ اہل لبنان بحیثیت قانون سازی اور بلحاظ عام حالات کے آزادی کی پوری صلاحیت رکھتے ہیں۔

مزید برآں قانون فوجداری کو لبنان کے قوانین سابقہ کے برعکس جرح و تنقید کے لیے مجلسِ قانون سازی میں پیش نہیں کیا گیا اس لیے ہم قدرتی طور پر اس قانون میں موضوع کی' زبان کی اور اصطلاحات کی کچھ فروگزاشتیں پاتے ہیں۔

لبنان کے جدید قوانین میں سے چند اہم قوانین یہ ہیں: قانونِ عقوبات عسکری' قانونِ عمل' قانونِ تجارتِ بحری' قانونِ عدالت' قانونِ جنگلات اور قانونِ فوج۔

مختصر یہ کہ لبنان کے قوانین' جدید یورپ کے بہترین قوانین سے ماخوذ ہیں اور ان جدید آراء اور قانونی نکتہ سنجیوں سے مالا مال ہیں جو فرانس' جرمنی اور ہولینڈ کے قوانین میں پائی جاتی ہیں۔

آخر میں ہم عدالت ہائے جدیدہ شرعیہ کے اس قانون نظم و نسق کی طرف بھی اشارہ کرنا ضروری سمجھتے ہیں جو بروے آرڈیننس نمبر ۲۴۱' مورخہ ۴ نومبر ۱۹۴۲ء کو جاری ہوا اور جس کے ذریعے ان سنّی اور جعفری عدالت ہائے مذہبی کی قرار واقعی تنظیم ہوگئی جو شخصی معاملات کی نگران ہیں۔ پس اس قانون کی رو سے ہائی کورٹ کو منسوخ کردیا گیا اور اس کی بجائے شرعی عدالت اپیل قائم ہوئی جس میں شرعی قاضی ہیں اور ان کے ساتھ عدالت کا ایک جج بھی رہتا ہے جس کا کام یہ ہے کہ عام دعووں کو عدالتِ

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

شرعی تک پہنچائے۔ سنّی عدالتوں کا دستور العمل حکومت عثمانی کا فیملی قانون اور مذہب امام ابو حنیفہ کی قابل ترجیح آرا پر مشتمل ہے۔ جعفری عدالتوں میں مذہب اور خاندانی قانون کے اس حصے پر عمل درآمد ہوتا ہے جس مذہب جعفریہ سے موافقت رکھتا ہے (دفعہ ۱۱)۔

اس کے علاوہ حکومت لبنان نے اپنی سیاسی آزادی کے بعد یا تو بہت سے خاص قوانین جاری کیے یا قوانین سابقہ میں ترمیم کی تاکہ قومی رجحانات کے تقاضوں اور آزادی سے پیدا شدہ صورت حالات کے ساتھ ہم آہنگی پیدا کی جاسکے۔

سوریا

سوریا یعنی شام کا ملک بھی اپنے ہمسائے اور بھائی ملک لبنان کی طرح اسی قسم کے تاریخی ادوار میں سے گزرا ہے۔ پہلی جنگ عظیم سے پہلے وہ دولت عثمانیہ کا ایک حصہ تھا۔ جنگ ختم ہونے پر وہ اس سے علیحدہ کردیا گیا اور اسے فرانسیسی انتداب کے تحت رکھ دیا گیا۔ اس دورِ انتداب میں فرانسیسیوں اور وطن پرستوں کے درمیان برابر کشمکش جاری رہی۔ ۱۹۳۰ء میں اہل فرانس نے ایک دستور جاری کیا مگر اسے کئی بار معلق کردیا۔ اس دستور کے مطابق ملک کی حکومت جمہوری پارلیمنٹری قرار پائی۔

پھر دوسری جنگ عظیم ہوئی اور برطانیہ اور فرانس کی فوجیں ۱۹۴۱ء میں شام میں داخل ہوگئیں اور اسی سال جنرل کاترو نے انتداب کے خاتمے کا اعلان کردیا۔ پھر ۱۹۴۳ء میں دستور دوبارہ جاری ہوا اور اس کی دفعہ ۱۶ کے مطابق سوریا کی پارلیمنٹ میں قرار پایا کہ اہل سوریا کی عدم موافقت کی وجہ سے فرانسیسی انتداب نافذ نہیں ہوسکتا۔ آخرکار ۱۹۴۶ء میں تمام غیر ملکی فوجیں شام سے نکل گئیں اور تمام مخلوط عدالتیں منسوخ کردی گئیں۔

۱۹۴۹ء کے دوران فلسطین کے حوادث کے بعد سوریا کی فوجوں نے حسنی الزعیم

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اور سامی حناوی کے ذریعے سے حکومت کا تختہ دو مرتبہ الٹ دیا۔ پھر اسی سال ادیب شیشکلی نے تیسری مرتبہ انقلاب برپا کیا اور دستوری حکومت کو از سر نو قائم کیا۔ پھر ایک خاص تاسیسی جمعیت نے سوریا کے لیے ایک جدید دستور وضع کیا جس کی بتاریخ ۵۔ ستمبر ۱۹۵۰ء توثیق ہوئی۔ اس دستور کی رو سے ملک کا نظام حکومت جمہوری پارلیمنٹری ٹھہرا اور شخصی آزادی' بنیادی حقوق اور جمہوری اصول وضاحت سے بیان ہوئے۔ اس دستور نے یہ امر بھی واضح کیا کہ سلطنت کے رئیس کا دین اسلام ہوگا اور شریعت اسلامی قانون سازی کا اولین سرچشمہ ہوگی۔

سوریا کی جمہوریت میں آج کل تقریباً" پینتیس لاکھ لوگ بستے ہیں جن میں سے اکثر مسلمان ہیں اور ذاتی معاملات میں حنفی مذہب کی پیروی کرتے ہیں۔

سول قانون کے لحاظ سے شام بھی لبنان کی طرح عثمانی قانون اور "مجلۃ الاحکام العدلیہ" کے تابع تھا لیکن لبنان کے برعکس یہاں عہد انتداب میں بھی یہ قوانین جاری رہے' سوائے قانونِ ملکیہ کے جسے فرانس نے ۱۹۳۰ء میں صادر کیا اور سوریا اور لبنان میں نافذ کردیا۔

قانون سازی کی تحریک آزادی کے زمانے ہی میں شروع ہوئی' چنانچہ سب سے پہلا قانون جو بتاریخ ۱۰ جون ۱۹۴۸ء جاری ہوا' قانون شہادت تھا۔

اُس سیاسی انقلاب کے ساتھ ساتھ' جو ۱۹۴۹ء میں حسنی الزعیم کے زمانے میں برپا ہوا' ایک تشریعی انقلاب بھی پیدا ہوا۔ چنانچہ وزیر عدالت استاد اسعد کورانی کی صدارت میں ایک کمیٹی بنائی گئی اور تین بڑے اہم قوانین صادر کیے گئے: قانون مدنی' قانون تجارت اور قانون تعزیرات۔ یہ تمام جزوی ترمیم کے ساتھ مصری' لبنانی اور عراقی قوانین سے منقول ہیں۔ ان کے متعلق چند الفاظ بے محل نہ ہوں گے۔

قانونِ مدنی میں' جو ۱۹۴۹ء میں جاری ہوا' ۱۱۳۰ دفعات ہیں اور اس کا اکثر حصہ مصر کے سول قانون سے ماخوذ ہے۔ البتہ کچھ حصہ لبنان کے قانون سے بھی منقول ہے۔ پھر

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اسی سال قانون تعزیرات اور قانون تجارت صادر ہوئے۔ قانون تجارت ۷۷۴ دفعات پر مشتمل ہے اور تجاری اسناد کے بارے میں وہ اس ضابطے سے ماخوذ ہے جسے عرب لیگ کی قانونی کمیٹی نے بنایا ہے۔ اور جہاں تک باقی مسائل کا تعلق ہے وہ لبنان' عراق اور مصر کے تجارتی قوانین سے ماخوذ ہیں۔ لبنانی قانون کے برعکس اس میں لمیٹڈ کمپنیاں بنانے کی اجازت دی گئی ہے۔

سوریا کا قانون تعزیرات ۷۵۶ دفعات پر مشتمل ہے اور اس کے اصول اور اکثر دفعات لبنانی قانون سے ماخوذ ہیں۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فصل دہم

قوانینِ یورپ کی تاریخ پر ایک نظر

رومی قانون (رومن لاء)

چونکہ مشرقی ممالک کے قوانین جدیدہ قوانین یورپ کا عکس ہیں اس لیے ہم ان قوانین کی تاریخ پر ایک طائرانہ نظر ڈالنا مفید سمجھتے ہیں۔ اس سلسلے میں ہم قدیم رومی قانون سے ابتدا کرتے ہیں جو یورپ کے تمام قوانین کے لیے بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔

چنانچہ ہم آٹھویں صدی قبل مسیح کی طرف لوٹتے ہیں' خصوصاً" ان ایام کی طرف جب رومی حکومت کے پایۂ تخت شہر رومہ (ابدی شہر) کی بنیاد پڑی تھی۔ رومی حکومت وہ حکومت تھی جس کی سیاسی اور ثقافتی فتوحات کو یہاں تک وسعت حاصل ہوئی کہ اس کی عظمت و جبروت کے آثار مغرب کی معاشرت میں چودہ صدیوں تک موجود رہے اور ان پر چھٹی صدی عیسوی میں یوسٹینانوس کی وفات کے بعد زوال آیا۔

ابتدائی دور میں اہل رومہ کا قانون فقط رسم و رواج پر موقوف تھا لیکن قوانین مرتب کرنے کا خیال بھی ان میں قدیم زمانے سے موجود تھا۔ چنانچہ انہوں نے پانچویں صدی قبل مسیح کے وسط میں وہ قوانین جمع کیے جو بارہ تختیوں (۴۵۴) پر لکھے ہوئے تھے اور درحقیقت اہل رومہ کا قومی قانون انہی نقوش کے برگ و بار ہیں جو تانبے کی ان تختیوں پر کندہ تھے۔

اس کے بعد رومی قانون سازی کے مصادر میں اضافہ ہوتا رہا۔ بعض صورتوں میں بلاواسطہ اور بعض میں بالواسطہ۔ پہلی قسم کے قوانین اُن طاقتوں کے ذریعے معرضِ وجود میں آئے جو تاریخ رومہ کے مختلف ادوار میں برسر اقتدار آتی رہیں' جیسے بادشاہوں کے قوانین' دارالامراء کے قوانین اور عوام کی مختلف جماعتوں کے وضع کردہ قوانین اور

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

دساتیر یا فرامین شاہی (۱۳۵)۔ دوسری قسم کے یا بالواسطہ قوانین وہ کہلاتے ہیں جو ججوں کے فیصلوں اور ان کے منشوروں کا نتیجہ ہیں اور یا وہ علمائے قانون (۱۳۶) مثلاً پاپنیانوس' اولپیانوس (سوریا کے رہنے والے) غایوس' پولس اور مودستینوس وغیرھم کے فتاویٰ ہیں (۱۳۷)۔

رومی قوم کا چھوڑا ہوا سب سے زیادہ قیمتی سرمایہ قوانین کے وہ چھ مجموعے (۱۳۸) ہیں جو چھٹی صدی عیسوی کے شروع میں شہنشاہ یوستینانوس کے حکم سے مرتب کیے گئے اور جو ان کی شریعت کے تمام ماخذ سے حاصل کیے گئے تھے۔ مثلاً وہ قوانین' فیصلے اور فتاویٰ جو "مجموعۂ قوانین مدنی" (۱۳۹) کے نام سے مشہور ہیں۔

جب رومی سلطنت کمزور ہوگئی تو رومی قانون کے بعض احکام ان حملہ آوروں کے ساتھ گھل مل گئے اور ان کی رسومات قدیمہ کے ساتھ خلط ملط ہوگئے جنہوں نے یورپ کو تاخت و تاراج کیا تھا۔ پھر رومی قانون بالکل نظر انداز ہوگیا اور اس کے مطالعے کی تجدید اُس وقت ہوئی جب قرون وسطیٰ میں علمی ترقی کا دوبارہ دور آیا۔

یورپ کے اکثر قوانین جدیدہ عام طور پر رومی قانون سے متاثر ہیں اور اسی پر ان کی بنیاد رکھی گئی ہے' سوائے ان تبدیلیوں کے جو قومی انقلاب اور امتدادِ زمانہ اور خاص حالات کے تقاضے سے پیدا ہوئیں۔ اور شاید سب سے زیادہ قیمتی ورثہ' جو اہل یورپ کو اپنے اسلاف اہل رومہ سے ملا' اقتصادیات اور معاشیات کے یہی قوانین اور ضابطے ہیں جنہیں ہم رومی حکومت کے آخری دور میں ان اصولوں سے قریب تر پاتے ہیں جن پر اکثر قوانین جدیدہ کی بنیاد رکھی گئی ہے۔

ہمارا آخری ریمارک یہ ہے کہ اہل رومہ کا قانون بارہ تختیوں والے قانون کے وقت سے لے کر' اور تمام قوانین جدیدہ' انسانوں کے وضع کردہ معاشرتی قوانین ہیں جو حکومت نے نافذ کیے۔ ان کا مذہبی احکام سے کوئی تعلق نہیں' برخلاف شریعت اسلامی کے (۱۴۰) (کہ اس کے قوانین خدا کے بنائے ہوئے ہیں)۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

نپولین کا قانون

قرونِ وسطیٰ کے آخری دور میں فرانس طوائف الملوکی اور بدامنی کا شکار ہو رہا تھا جو اُس وقت یورپ پر مسلط تھی اور فرانس کے صوبے نظام اقتصادی اور رسومات و روایات قومی کے لحاظ سے ٹکڑے ٹکڑے ہو رہے تھے اور قانونی حیثیت سے بھی ملک کا شیرازہ منتشر ہو رہا تھا۔ سارا ملک دو بڑے حصوں میں منقسم تھا۔ ایک شمالی حصہ جس کا نام "رواجی (۱۴۱) قانون کا ملک" تھا اور دوسرا جنوبی حصہ جو "منضبط قانون (۱۴۲) کا ملک" کہلاتا تھا کیونکہ وہ رومی قوانین کا پابند تھا۔

جب فرانس کی مرکزی حکومت طاقت ور ہوگئی اور ملک کے امور داخلہ کی تنظیم مکمل ہوگئی تو اس بات کی ضرورت پیش آئی کہ منتشر آئین و قوانین کی شیرازہ بندی کی جائے۔ اس مشقت طلب کام کو نپولین نے اپنے ہاتھ میں لیا۔ چنانچہ اس نے اس مقصد کے لیے اپنی زیر نگرانی ایک کمیٹی بنائی۔ اس کمیٹی نے قانون نپولین یا فرانس کا قانون دیوانی کے نام سے ایک قانون مرتب کیا جو ۱۸۰۴ء میں مشتہر کیا گیا۔ یہ جدید یورپ میں سب سے پہلی سرکاری اور ہمہ گیر قانون سازی تھی اور قانون کے دور جدید کا افتتاح اسی سے ہوا۔[۱۴۳]

نپولین کا قانون آج تک مملکت فرانس کا دستور العمل چلا آتا ہے' سوائے ان چند ترمیمات کے جو معاشرہ انسانی کی تبدیلیوں اور عصر جدید کی ضروریات کے پیش نظر اس میں کی گئی ہیں۔ نپولین کے قانون میں ۲۲۸۱ دفعات ہیں اور وہ تطبیق قوانین اور ان کی مشتہری سے متعلق ایک مقدمے اور تین ابواب پر مشتمل ہے۔ پہلے باب میں افراد انسانی سے بحث کی گئی ہے' دوسرے میں امور مالی اور حقوق شخصی سے اور تیسرے میں اسباب ملکیت سے بحث کی گئی ہے جیسے وراثت' ہبہ' وصیت' اجمالی عہدو مواثیق' خاص معاہدات' اجازت نامے' رہن' بیمہ اور بیع بالوفاء۔

اس کے بعد قانونِ اساسی عدالت ہائے دیوانی و قانونِ تجارت ۱۸۰۷ء میں اور

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

قانون اساسی عدالت ہائے فوجداری ۱۸۰۸ء میں وضع کیے گئے۔ ان میں بار بار ترمیم اور تبدیلی ہوئی، خصوصاً موجودہ صدی میں اور دوسری جنگ عظیم کے دوران میں۔

اکثر یورپ کی حکومتوں نے اپنے اپنے قوانین مرتب کرنے میں فرانسیسی قوانین کا، خصوصاً فرانس کے قانون دیوانی کا، اتباع کیا ہے۔ بعض تو پورے کے پورے اسی سے منقول ہیں، جیسے بلجیم کا قانون۔ بعض حسب ضرورت کچھ ترمیم کے ساتھ جیسے جرمنی اور سوئٹزرلینڈ کا قانون۔

سوئٹزرلینڈ اور جرمنی

سوئٹزرلینڈ اور جرمنی کے قوانین بیشتر قانون نپولین سے ماخوذ ہیں، اس کے باوجود ان ملکوں کے قوانین میں اسلوب اور مفہوم کے لحاظ سے ملکی خصوصیات کے آثار پائے جاتے ہیں۔ ان کی ترتیب و تدوین میں زیادہ حصہ پروفیسروں کا ہے۔ اسی وجہ سے ان میں ایک علمی رنگ پایا جاتا ہے اور وہ یورپ کے دیگر قوانین میں ممتاز ہیں اور سب سے زیادہ ترقی یافتہ شمار ہوتے ہیں۔

۱۸۸۱ء میں سوئٹزرلینڈ کا "قانون میثاق متحدہ" (۱۴۴) جاری ہوا اور اس کے نفاذ کی ابتداء ۱۸۸۳ء کے اوائل میں ہوئی۔ اس کے بعد سوئٹزرلینڈ کے لیے قانون دیوانی وضع کرنے کا کام جناب اوے گن ہوبر (Eugen Huber) پروفیسر برلن یونیورسٹی کے سپرد کیا گیا۔ چنانچہ انہوں نے قانون وضع کیا جسے ایوان اعلیٰ نے ۱۹۰۷ء میں منظور کیا اور وہ اوائل ۱۹۱۲ء میں نفاذ پذیر ہوا۔ یہ قانون عملی اور علمی ہر دور حیثیت سے قوانین جدیدہ میں سب سے بہتر ثابت ہوا۔ یہی دونوں قوانین کمال پاشا کی حکومت نے بھی ۱۹۲۶ء میں اختیار کیے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

جرمنی میں قیصر کا قانون مدنی (۱۴۵) ۱۸۹۶ء میں صادر ہوا اور وہ سب سے پہلے اوائل ۱۹۰۰ء میں نافذ ہوا۔ اس میں ۲۳۸۵ دفعات ہیں جو پانچ ابواب میں منقسم ہیں۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اس میں مسائل عہد و مواثیق' شخصی حقوق' حقوقِ خاندان اور مسائلِ وراثت سے بحث کی گئی ہے۔

جرمنی میں نازی پارٹی (۱۴۶) کے برسر اقتدار آجانے کے بعد ۱۹۳۵ء میں حکومت نے اس غرض سے مجلس قانون ساز بنائی کہ وہ قانونی ترمیموں کی ضروری تجاویز پیش کرے تاکہ جرمنی کا قانون اپنی اصل و فرع کے لحاظ سے نازی پارٹی کے اصول اساسی کے مطابق چلایا جائے(۱۴۷)۔ اور اس میں شک نہیں کہ یہ قانونی تحریک دوسری جنگ عظیم کے بعد نازی جرمنی کے ختم ہونے کے ساتھ ہی ختم ہوگئی۔

برطانیہ و امریکہ

انیسویں صدی میں قانون سازی کی عام تحریک میں برطانیہ اور ریاست ہائے متحدہ امریکہ شامل نہیں ہوئے بلکہ وہ اس تحریک سے دور رہے اور انہوں نے اپنے اس قانون کو برقرار رکھا جو رسومات اور روایاتِ قومی پر مبنی ہے اور "عرف عام" (Law Common) کے نام سے مشہور ہے۔

اسی وجہ سے بعض غیر ملکی مبصرین نے خیال کیا ہے کہ چونکہ "عرفِ عام" (کامن لاء) کا مفہوم متعین نہیں لہٰذا امریکی یا برطانوی جج اپنی مرضی کے مطابق جو فیصلہ چاہے کرسکتا ہے۔ لیکن یہ خیال غلط ہے کیونکہ اگرچہ ان ملکوں میں ایک ایسا مجموعہ قوانین غیرموجود ہے جس کی تدوین سرکاری طور پر کی گئی ہو تاہم ان کے ججوں پر سابقہ فیصلوں یا "نظیروں" (Precedents) کی پابندی لازم ہے۔ اسی طرح چھوٹی عدالتوں کے لیے بڑی عدالتوں کے فیصلوں کی پابندی ضروری ہے۔ چنانچہ یہ نظیریں فیصلے کے لیے اصول اساسی کی حیثیت رکھتی ہیں' جنہیں جج آسانی سے تبدیل نہیں کرسکتے۔ پس یہی نظیریں ججوں کے فیصلوں کے دائرۂ اختیار کو محدود کردیتی ہیں۔

بلیک سٹون (Blackstone) اور اٹھارویں صدی کے دیگر مصنفوں نے اس

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اصول کو انگلستان میں بے نقاب کردیا تھا۔ چنانچہ ان متعدد ضابطوں کے بعد جو دارالامرا نے انگریزی قانون کے مرجع اعلیٰ کی حیثیت سے جاری کیے تھے' وہی اصول وہاں انیسویں صدی میں واجب العمل دستور قرار پایا(۱۴۸)۔

درحقیقت انگریزی عدالتوں کے فیصلوں میں انگریزوں کے "کامن لاء" کے اکثر ضابطوں پر عمل درآمد ہوتا رہا اور یہی "کامن لاء" نظائر کے ساتھ شیر و شکر ہوکر عدالتی فیصلوں کے لیے ایک مجموعۂ قوانین بن گیا۔ اس طرح قانون عرفی نے ایک خاص صورت اختیار کرلی اور وہ عدالتی قانون (Case Law) میں تبدیل ہوگیا۔

اس کے ساتھ ساتھ انگریزوں کے پاس ان کی تاریخ قانون سازی کے آغاز سے بعض ایسے قوانین (Statutes) بھی تھے جو حکومت کے وضع کردہ تھے' مگر وہ تھوڑے سے خاص قوانین تھے جو متناقض اور منتشر شکل میں تھے۔ ان کا ایک حصہ اٹھارویں صدی میں جمع کیا گیا خصوصاً ۱۸۷۱ء کے اوائل میں (۱۴۹)۔

اسی طرح انگلستان میں فوجداری اور تجارت کے چھ ضابطے بھی بنائے گئے جیسے قانون اجازت نامہ ہائے تجارتی ۱۸۸۲ء میں' قانون کمپنی ۱۸۹۰ء میں' قانون بیع ۱۸۹۳ء میں' قانون بحری بیمہ ۱۹۰۶ء میں' قانون سرقہ ۱۹۲۶ء میں۔ اور ایسے دیگر قوانین ان ملکوں کے لیے وضع کیے گئے جو برطانیہ کے ماتحت ہیں جیسے قوانینِ ہند جن کا ذکر ہم ابھی کرچکے ہیں۔

اگر ہم تدوین قوانین کے فوائد سے بحث کریں یا اس بحث و مباحثے کا ذکر کریں جو اس سلسلے (۱۵۰) میں ہوا تو مضمون طویل ہوجائے گا اس لیے ہم صرف اشارتاً یہ بتائیں گے کہ چند انگریز انگلستان میں اٹھے اور انہوں نے مطالبہ کیا کہ قوانین کی تدوین سرکاری طور پر کی جائے جیسا کہ ہم ویسٹ بری (۱۵۱) کی قرارداد ۱۸۷۰ء میں دیکھتے ہیں۔ لیکن ان کی سعی مشکور نہ ہوئی۔

ان کی ناکامی کے اسباب میں سے ایک سبب تو انگریزوں کا اپنی روایات قومی کو

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

برقرار رکھنے کا وہ جذبہ تھا جس میں وہ مشہور ہیں۔ دوسرے یہ کہ حکومت برطانیہ کی آبادی میں سیاسی پارٹیاں اور مذہبی فرقے بکثرت ہیں جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ قوانین اور رسم و رواج کی مختلف راہیں پیدا ہوگئیں۔

اختلافاتِ مذکورہ کے ثبوت کے لیے یہ مثالیں ملاحظہ کیجئے کہ سکاٹ لینڈ کا قانون انگلستان کے قانون کے برخلاف رومی قانون سے زیادہ متاثر ہے۔ جنوبی افریقہ کی نوآبادی کا قانون ہالینڈ کے قانون کے تابع ہے' اور مملکتِ کینیڈا کا صوبہ کیوبک اور جزیرہ موریس قانون نپولین کے پابند ہیں۔ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ ہندوستان کے مسلمانوں کا دستورالعمل شخصی معاملات میں اسلامی قانون ہے۔ یہی حال امریکہ کا ہے۔ کیونکہ ریاست ہائے متحدہ امریکہ میں ہر ریاست کا قانون دوسری ریاست کے قانون سے مختلف ہے۔ مگر انگریزوں کا "کامن لاء" ان سب پر غالب ہے' سوائے بعض ریاستوں کے جن میں قانون کی تدوین سرکاری طور پر کی گئی ہے' جیسے ریاست لوزیانا کہ وہاں کے قانون میں زیادہ حصہ فرانسیسی قانون کا ہے' اور بعض دیگر ریاستیں کہ ان کا ضابطۂ قوانین عرفی قانون (کامن لاء) سے مختلف ہے (۱۵۲)۔

مختصر یہ کہ امریکہ کا قانون انگریزی دیگر قوانین یورپ کی طرح رومی قانون سے متاثر نہیں ہوا البتہ قرونِ وسطیٰ میں قانون کلیسا کی بدولت اور بر یکٹن اور ٹیلیٹن (۱۵۳) وغیرہ جیسے بعض مولفینِ قانون کے ذریعے امریکی قانون میں رومی قانون کا تھوڑا سا عنصر شامل ہوگیا ہے۔

حواشی باب دوم

۱۔ دیکھو مولف کی کتاب "النظریۃ العامۃ للموجبات والعقود فی الشریعت الاسلامیہ" مطبوعہ بیروت ۱۹۴۸ء (صفحہ ۲۶--۲۷)۔

۲۔ عورتوں کو ورثہ نہیں ملتا تھا' اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں۔ ملاحظہ ہو تفسیر امام فخرالدین الرازی (جلد سوم' صفحہ ۱۵۳) اور تفسیر زمخشری (جلد اول' صفحہ ۲۴۹)۔ استاد

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

نکدی نے اپنے ایک مقالے میں اس رائے کی مخالفت کی ہے (ملاحظہ ہو مجلۃ المجمع العلمی ۱۹۴۷ء صفحہ ۲۶۱--۲۶۷)۔

۳۔ "ضحی الاسلام" طبع اول ۱۹۳۵ء' جلد ثانی' صفحہ ۱۶۵--۱۷۰۔

۴۔ یہاں لفظ شیعہ سے مراد شیعہ علی نہیں بلکہ وہ جماعتیں ہیں جنہوں نے فرقہ سازی کرکے اپنے دین کو پارہ پارہ کردیا۔

۵۔ دیکھو علامہ شہرستانی کی کتاب "الملل و النحل" (برحاشیہ ۲' صفحہ ۳۹ ابن حزم) جلد ۲' صفحہ ۳۹۔

۶۔ ابن عبدالبر کی کتاب "انتقا" مطبوعہ قاہرہ' ۱۳۵۰ھ صفحہ ۱۴۳۔

۷۔ "انتقا" صفحہ ۱۳۶ و ۱۳۸۔

۸۔ "تاریخ القضاء فی الاسلام" مصنفہ سید محمود عرنوس (مطبوعہ قاہرہ ۱۹۳۴ء' صفحہ ۷۲ اور اس کے بعد) اور "تاریخ بغداد" مصنفہ احمد بن علی خطیب (جلد ۱۳' صفحہ ۳۲۶ اور اس کے بعد)۔

۹۔ ان مسانید کے لئے "تاریخ الفقہ الاسلامی" مصنفہ ڈاکٹر عبدالقادر' جلد ۱' صفحہ ۲۲۲ دیکھئے۔

۱۰۔ یہ کتاب دوسری بار (۱۳۲۶ھ) مصر میں طبع ہوئی۔ اس کے تقریباً ۸۰۰ صفحات ہیں۔

۱۱۔ مقدمہ ابن خلدون' صفحہ ۳۸۸۔

۱۲۔ ابوحنیفہ کی کتاب "الفقہ الاکبر" جو عقائد کا ایک مختصر رسالہ چند صفحات کا ہے۔ ملا علی قاری (متوفی سنہ ۱۰۰۱ھ) نے اس رسالے کی شرح لکھی ہے۔ یہ رسالہ مع شرح کے مصر کے مطبع تقدم میں سنہ ۱۳۲۳ھ میں طبع ہوا۔

۱۳۔ ابوحنیفہ و ابویوسف کو شیخین اور ابوحنیفہ و محمد کو طرفین کہا جاتا ہے ("الفوائد البہیہ" مصنفہ محمد لکھنوی ہندی' مطبوعہ مصر ۱۳۲۴ھ صفحہ ۲۴۸)۔

۱۴۔ میدانی کی "مجمع الامثال" مطبوعہ بہیہ' جلد ۲' صفحہ ۳۷۴۔

۱۵۔ ساتواں جز' مطبوعہ بولاق' ۱۳۲۵ھ' زیر عنوان "جس کتاب میں ابوحنیفہ اور ابن ابی لیلیٰ نے ابی یوسف سے اختلاف کیا ہے" (صفحہ ۸۷-۱۰۰) اور زیر عنوان "کتاب سیر الوزاعی" صفحہ ۳۰۳-۳۳۶)۔

۱۶۔ مطبوعہ بولاق' سنہ ۱۳۰۲ھ۔

۱۷۔ اسے حال ہی میں ادارہ "احیاء المعارف نعمانیہ" نے حیدر آباد دکن میں طبع کرایا

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہے۔

۱۸۔ کتاب الخراج کے حاشیے پر بولاق میں چھپی۔

۱۹۔ کتاب الکافی قلمی لکھ ہوئی مصر کی لائبریری میں موجود ہے۔

۲۰۔ اسے امام شافعی نے "کتاب الام" (جلد ۷، صفحہ ۲۷۷۔۳۰۳) میں "کتاب الرد علی محمد بن حسن" کے عنوان کے تحت روایت کیا ہے۔

۲۱۔ اسے بھی "ادارہ احیاء المعارف نعمانیہ" نے حیدر آباد دکن میں طبع کرایا۔

۲۲۔ مصر کے کتب خانے میں قلمی نسخہ نمبر ۵۶۵ موجود ہے۔

۲۳۔ اس کا ترجمہ آگے آئے گا۔

۲۴۔ شیخ الاسلام سلطان محمد چہارم عثمانی کے عہد میں تھے۔ دیکھو "قاموس الاعلام" جلد ۱، صفحہ ۴۳۹۔

۲۵۔ اس کی تحقیق آگے آئے گی۔

۲۶۔ مفتی، دمشق، سنہ ۱۱۳۷۔۱۱۵۵ھ

۲۷۔ سنہ ۱۳۰۴ھ میں جمع کئے گئے۔

۲۸۔ بعض مورخین نے سنہ ولادت ۹۳ یا ۹۷ ہجری لکھا ہے۔

۲۹۔ دیکھو شافعی کا ترجمہ جو شفیلی کی کتاب "کوثر المعانی" سے علامہ سیوطی کی تصنیف "تنویر الحوالک شرح مؤطا امام مالک" میں منقول ہے۔ مطبوعہ مصر، ۱۳۴۸ھ، جلد ۱، صفحہ ۱۔۱۰) اور ابن عبدالبر کی کتاب "الانتقا" (صفحہ ۹ اور اس کے بعد) اور ابن فرحون کی کتاب "الدیباج المذہب فی معرفۃ اعیان علماء المذاہب" مطبوعہ مصر، ۱۳۵۱ھ) اور اس کا حاشیہ "نیل الابتہاج" تنبکتی کا لکھا ہوا۔

۳۰۔ فہرست ابن ندیم (مطبوعہ مطبع رحمانیہ مصر، ۱۳۴۸ھ، صفحہ ۲۸۰) اور ابن قتیبہ کی کتاب "الامامۃ و السیاسۃ" (مطبوعہ مطبع مصطفیٰ محمد، مصر، جلد ۲، صفحہ ۱۵۶)۔

۳۱۔ مقدمہ ابن خلدون، صفحہ ۳۹۲۔

۳۲۔ بقول پروفیسر ماسینون۔

۳۳۔ دیکھو امام فخر الدین رازی کی کتاب "مناقب امام شافعی" (مطبوعہ مصر، ۱۲۷۹ھ) اور عبدالبر کی کتاب "انتقاء" (صفحہ ۶۵ اور اس کے بعد)۔

۳۴۔ مطبوعہ مطبع علمیہ مصر، سنہ ۱۳۱۲ھ مشتمل بر صفحات ۱۶۰۔

۳۵۔ محمد بن علی بن عطیہ حارثی، متوفی سنہ ۳۸۶ھ۔

۳۶۔ مطبوعہ مطبع عثمانیہ مصر، ۱۹۳۳ع، جلد ۲، صفحہ ۶۶۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۳۷۔ مطبوعہ مصر' ۱۹۳۴ء۔

۳۸۔ اپنی کتاب "نظرۃ عامہ فی تاریخ الفقہ الاسلامی" مطبوعہ قاہرہ' ۱۹۳۲ء' جلد ۱' صفحہ ۶۱۔

۳۹۔ جلد ۷' صفحہ ۱۵۱' ۱۷۷' ۲۵۰' ۲۷۷' ۲۸۷' ۳۰۳۔

۴۰۔ دو کتابیں جو کتاب الام کے حاشیے پر طبع ہوئیں۔

۴۱۔ "طبقات شافعیہ" تصنیف شیرازی (بغداد ۱۳۵۶ھ) اور "طبقات الشافعیہ الکبریٰ" تصنیف تاج الدین سبکی (مصر ۱۳۲۴ھ چھ جز) اور "وفیات الاعیان" تصنیف ابن خلکان اور ابن ندیم کی فہرست وغیرہ۔

۴۲۔ "کتاب الام" کے حاشیے پر طبع کی گئی ہے۔

۴۳۔ ان کے حالات زندگی کا بیان آگے آئے گا۔

۴۴۔ دیکھو ابن جوزی کی کتاب "مناقب امام احمد بن حنبل" (مطبوعہ مطبع سعادہ' مصر' ۱۳۴۹ھ) اور دیکھو شطی کی "مختصر طبقات الحنابلہ" (مطبوعہ دمشق ۱۳۳۹ھ۔)

۴۵۔ الفہرست' صفحہ ۱۳۴ و ۳۲۰۔

۴۶۔ مطبوعہ مطبع اسلامیہ' مصر' ۱۹۳۴ء صفحہ ۳۱۶ اور اس کے بعد۔

۴۷۔ دیکھو ابن القیم الجوزی کی کتاب "اعلام الموقعین عن رب العالمین" صفحہ ۲۳ و ۲۶۔

۴۸۔ دیکھو سید احمد امین کی کتاب "ضحی الاسلام" جلد ۲' صفحہ ۱۳۵ اور جلد ۳ صفحہ ۳۶ اور اس کے بعد۔

۴۹۔ جیرار "قانون رومانی" مطبوعہ پیرس' سنہ ۱۹۲۴ء' صفحہ ۶۷۔

۵۰۔ المغنی کے طبع ہونے سے پہلے رسالہ "المنار" کے پروپرائیٹر نے (رسالہ منار کی جلد ۲۷ سنہ ۱۳۴۴ھ ' صفحہ ۲۷۸ میں) اس کے متعلق کہا تھا کہ "جب اللہ تعالیٰ کتاب "المغنی" چھپوانے والا پیدا کردے گا تو میں اس خطرے سے مطمئن ہوکر مروں گا کہ فقہ اسلامی مٹ جائے گی"۔ اس کے بعد مطبع "منار" نے اس کتاب کو بارہ جزو میں بہترین طریقے پر طبع کیا۔ یہ کتاب مطبوعات ملک حجاز و نجد جلالت مآب عبدالعزیز آل سعود میں سے ایک ہے۔

۵۱۔ اسے بھی "مطبع منار" نے کتاب "المغنی" کی ذیل میں طبع کیا۔

۵۲۔ رسالہ "اثر الدعوت الوھابیہ" مصنفہ محمد حامد فقی' مطبوعہ مصر ۱۳۵۴ھ۔

۵۳۔ بحوالہ کتاب ابن خلکان صفحہ ۲۷۵۔ ابن ندیم نے آپ کا سنہ وفات ۱۵۹ھ لکھا

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہے' فہرست صفحہ ۳۱۸۔

۵۴۔ ابن تیمیہ نے انہیں غلطی سے اہل الرائے میں شمار کیا ہے۔ دیکھو کتاب "المعارف" صفحہ ۲۱۷۔

۵۵۔ دیکھو کتاب "سیر الاوزاعی" تصنیف ابویوسف جو "کتاب الام" کے ساتویں جزو میں شامل ہے اور دیکھو کتاب "محاسن المساعی فی مناقب الامام ابی عمرو الاوزاعی" (یہ کتاب شکیب ارسلان نے شائع کی اور مطبع علمی مصر میں طبع ہوئی۔ یہ اس کتاب سے ماخوذ ہے جس کا نسخہ زین الدین خطیب کے قلم کا لکھا ہوا برلن لائبریری میں پایا گیا)۔

۵۶۔ ابن خلکان' جلد ۱' صفحہ ۱۷۵۔

۵۷۔ سورۂ نساء (۴) ۵۹۔

۵۸۔ "الاحکام لاصول الاحکام" مصنفہ ابن حزم' جلد ۱' صفحہ ۹ و جلد ۵' صفحہ ۱۶۰ و جلد ۷' صفحہ ۵۵۔۵۶۔

۵۹۔ "المحلی" مولفہ ابن حزم' جلد ۱۰' رقم ۱۹۳۰ء۔

۶۰۔ ان کے باقی مقلدین اور شاگردوں کے نام "فہرست" مصنفہ ابن ندیم میں دیکھو۔ صفحہ ۳۲۷۔۳۲۹۔

۶۱۔ اس کا کچھ قلمی حصہ مصر کے کتب خانے میں موجود ہے جو سنہ ۱۳۲۰ء میں قاہرہ میں طبع ہوا۔

۶۲۔ کتاب ماسینون (Annuaire du monde Musulman) مطبوعہ پیرس ۱۹۲۹ء' صفحہ ۲۴ و ۳۸۔

۶۳۔ "ضحی الاسلام" جلد ۳' صفحہ ۲۰۸ اور اس کے بعد۔

۶۴۔ دیکھو "الملل والنحل" تصنیف شہرستانی (برحاشیہ الفصل فی الملل والاہواء والنحل' مولفہ ابن حزم' مطبوعہ مصر' ۱۳۴۷ھ جلد ۲' صفحہ ۲ اور اس کے بعد) نیز "ضحی الاسلام" (جلد ۳' صفحہ ۲۱۵ و ۲۲۶ تا ۲۴۹) مہدی منظر کے متعلق ذکر ہے کہ وہ اپنے دشمنوں کو شکست دیں گے اور دنیا میں عدل و انصاف قائم کریں گے۔ اہل شیعہ کے عمل تقیہ کے متعلق بھی ذکر موجود ہے جس سے مراد ہے اپنے مخفی نظام کا اس وقت تک جاری رکھنا جب تک کہ منصوبہ بندی پوری نہ ہو۔

۶۵۔ "وسیلۃ الوسائل فی شرح الرسائل فی علم الاصول' مصنفہ سید محمد باقر' طبع تبریزی ۱۲۹۰ھ' صفحہ ۶۱۔

۶۶۔ "حل العقول لعقد الفحول" تصنیف محمد باقر مرتضیٰ طباطبائی۔ وسیلۃ الوسائل کے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ساتھ طبع ہوئی' صفحہ ۴۴۔

۶۷۔ "تذکرہ الفقہا" محلی کی (جلد ا' صفحہ ۱) اور وسیلہ الوسائل (صفحہ ۷) اور "حل العقول" (صفحہ ۵۳)۔

۶۸۔ "فہرست ابن ندیم" صفحہ ۲۰۷۔۲۱۴ و ۲۷۵۔۲۷۹۔ ان کی مشہور کتابیں یہ ہیں : "کتاب شرائع الاسلام" تصنیف جعفر بن حسن حلی عرف محقق (متوفی ۶۷۶ھ یا ۱۲۷۷ء) اور اس کی شرح "جواہر الکلام" تصنیف محمد حسن نجفی (متوفی وسط تیرھویں صدی ہجری) اور "تذکرہ الفقہاء' تصنیف محسن بن یوسف علی دو جزوں میں اور کتاب "مفتاح الکرامہ شرح قواعد العلامہ" تصنیف محمد جواد بن محمد حسینی عاملی (متوفی ۱۲۲۶ھ) اور کتاب "وسائل الشیعہ الی مسائل الشریعہ" تصنیف محمد بن حسن بن علی حر عاملی (متوفی ۱۱۰۴ھ) اور کتب احادیث جن کا بیان آگے آئے گا۔

۶۹۔ ۸۳۲' ۱۵۶ (سنہ ۱۹۳۲ء کی گنتی کے مطابق)۔

۷۰۔ ۹۷۴۔ اس تقریر میں جو جامعہ الامام نے سنہ ۱۹۳۴ء میں پیش کی۔

۷۱۔ تقاریر گولڈزیہر Le Dogme et La Loide L Islam.' صفحہ ۲۴۷' ۲۴۹۔

۷۲۔ "فہرست ابن ندیم" ' صفحہ ۲۷۴۔

۷۳۔ گریفنی (Griffini) نے میلانو سے ۱۹۱۹ء میں طبع کرایا۔

۷۴۔ عباس ابن احمد حسینی یمنی کے تتمہ کے پانچ اجزاء کے ساتھ طبع ہوئی۔ مطبع سعادہ مصر' ۱۳۴۷۔۱۳۴۹ھ۔

۷۵۔ "الملل والنحل" تصنیف شہرستانی (ابن حزم کی کتاب کے حاشیے پر) جلد ا' صفحہ ۱۶۰۔

۷۶۔ کتاب ماسینون Annuaire dy monde-Musulman مطبوعہ پیرس' ۱۹۲۳ء' صفحہ ۲۹۱۔

۷۷۔ جو اعداد و شمار جمعیت الاقوام کے سامنے ۱۹۳۴ء میں پیش کئے گئے۔

۷۸۔ کتاب "المقدمۃ لدرس الشرع الاسلامی" تالیف فیضی (انگریزی میں)۔ مطبوعہ آکسفورڈ' ۱۹۱۴ء' صفحہ ۳۲۔۳۳۔ کتب اسماعیلیہ کے مصنفین کے نام فہرست ابن ندیم میں دیکھیے صفحہ ۲۶۷ اور اس کے بعد۔

۷۹۔ "تنویر الحوالک" شرح موطا امام مالک' جلد اول' صفحہ ۴۔

۸۰۔ ابن مقفع نے فارسی کی مشہور کتاب "کلیلہ دمنہ" کا عربی میں ترجمہ کیا۔

۸۱۔ "تاریخ القضاء فی الاسلام" تصنیف جناب عرنوس' صفحہ ۸۴۔۸۵۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۸۲۔ بعد میں ہم آئمہ کے ان اقوال کا ذکر کریں گے جو تقلید کی مذمت میں ہیں۔

۸۳۔ "الامامۃ السیاسہ" تصنیف ابن قتیبہ(جلد ۲' صفحہ ۱۵۰۔۱۵۹) اور "الانتقاء" تصنیف ابن عبدالبر (صفحہ ۴۱)۔

۸۴۔ شہنشاہ عالمگیر کا سنہ پیدائش ۱۰۲۸ھ (مطابق ۱۶۱۸ء) ہے اور سنہ وفات ۱۱۱۸ھ (مطابق ۱۷۰۶ء) حالات زندگی کے لئے ملاحظہ ہو "قاموس الاعلام" از سامی بیگ (مطبوعہ استنبول ۱۳۰۶ھ' جلد چہارم' صفحہ ۳۰۴۹) اور "انسائیکلوپیڈیا آف اسلام مطبوعہ یورپ بذیل کلمہ " اورنگ زیب"۔

۸۵۔ دیکھو سود کے نئے قانون کی دفعہ اول میں جو ۱۸۸۷ء کو نافذ ہوا۔

۸۶۔ شیخ محمد علاء الدین بن عابدین' "عیون الاخیار تکملۃ رد المحتار" کے مولف ہیں۔ وہ محمد امین بن عابدین (متوفی ۱۲۵۲ھ' مطابق ۱۸۳۶ء) کے بیٹے ہیں جو کتاب "العقود الدریہ فی تنقیح فتاوی الحامدیہ" اور کتاب "رد المحتار علی درالمختار شرح تنویر الابصار" جو حاشیۂ ابن عابدین وغیرہ کے نام سے مشہور ہے' کے مصنف ہیں۔ شیخ محمد علاء الدین نے اپنے تکملہ کے شروع میں (صفحہ ۴ پر) ذکر کیا ہے کہ وہ تقریباً" تین سال کے بعد اس لئے مجلس مجلہ سے استعفا دے کر اپنے وطن دمشق (شام) چلے گئے تھے کہ ان کے دل پر وطن' اہل و عیال اور احباب چھوڑنے کا بہت صدمہ تھا۔

۸۷۔ مجلہ کے لغوی معنی ایسے صحیفہ کے ہیں جس میں عقل و دانائی کی باتیں ہوں' یا عربی زبان میں کتاب کو مجلہ کہہ دیتے ہیں (لسان العرب' جلد ۱۳' صفحہ ۱۲۷)۔

۸۸۔ دیکھو اس قانون کے تفصیلی اسباب۔

۸۹۔ یہ شرح تیسری بار مطبع ادبیہ بیروت میں ۱۹۲۳ء میں طبع ہوئی۔ رستم باز کی اور بھی مشہور قانونی شرحیں ہیں جیسے "شرح قانون اصول المحاکمات الحقوقیہ" "شرح قانون اصول المحاکمات الجزائیہ" اور "شرح قانون الجزاء و مرقاۃ الحقوق۔"

۹۰۔ مصر میں طبع ہوئی (۱۸۹۴ء)۔

۹۱۔ اس شرح کے متفرق حصے ۱۹۲۵ء و ۱۹۳۶ء کے درمیان مطابع حیفہ' یافا' غزہ اور قاہرہ میں طبع ہوئے اور ترکی زبان کی اصل کتاب "آستانہ" میں ۱۳۳۰ھ میں چار جلدوں میں طبع ہوئی۔ علی حیدر کی ایک کتاب "کتاب الاحکام الشرعیہ فی الاحوال الشخصیہ" بھی ہے جسے انہوں نے شروع رجب ۱۳۳۳ھ (مطابق ۱۹۱۵ء) میں مرتب کیا اور "مجلۃ القضائیہ" نے (۱۹۲۳ء --- ۱۹۲۴ء مطبع صادر بیروت) اس کا عربی میں ترجمہ کرکے اپنی تیسری اور چوتھی جلد میں شائع کیا۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۹۲۔ مطبع بطریرکیہ میں ۱۳۳۸ھ میں طبع ہوئی۔

۹۳۔ اس مولف کی مجلّہ کے موضوع پر ایک اور کتاب بھی ہے وہ اگرچہ مختصر ہے لیکن اس کی ترتیب ابواب عالمانہ ہے۔ یہ تالیف موجز فی القانون المدنی" کے عنوان سے طبع ہوئی۔

۹۴۔ یہ شرح ۱۹۳۶ء اور ۱۹۴۲ء کے درمیان بغداد کے دو مطبعوں معارف اور "نفیض الاھلیہ میں طبع ہوئی۔

۹۵۔ مثلاً" شرقِ اردن میں "مجلّہ" شروع سے اب تک دستور العمل چلا آتا ہے مع قانون المحاکمات الحقوقیہ کی دفعہ ۶۴ کے اور دوسری ترمیمات کے جیسے مسودۂ قانون ترمیم گواہاں ۱۹۲۸ء جس کی رو سے ایک جج گواہی کی چھان بین کرنے اور اس کی قرار واقعی حیثیت معلوم کرنے کا مجاز ہے۔ (مطبوعہ سرکاری اخبار نمبر ۲۱۱' مورخہ ۹ مارچ ۱۹۲۸ء کے آغاز میں)۔

۹۶۔ ان معلومات کے لئے ہم ڈاکٹر سنہوری بیگ کے ممنون ہیں۔

۹۷۔ ولفرڈ سمتھ صاحب کی کتاب Modern Islam in India مطبوعہ لندن ۱۹۴۶ء ' صفحہ ۱۵۸۔

۹۸۔ شیعہ لوگ پاکستان اور ہندوستان کی کل مسلمان آبادی کا تیرھواں حصہ ہیں۔

۹۹۔ "سراجیہ" سراج محمد سجاوندی کی تالیف ہے جو چھٹی صدی ہجری کے علمائے فقہ میں سے ہیں۔ یہ کتاب فرائض اور میراث کے مسائل میں مشہور ہے۔ اسی طرح اس کی شرح "شریفیہ" تالیف سید شریف جرجانی مشہور ہے۔

۱۰۰۔ لندن میں چار حصوں میں طبع ہوئی' پھر ۱۸۷۰ء میں دوبارہ طبع ہوئی۔

۱۰۱۔ Baillie, Digest of Mohammadan Law

۱۰۲۔ Indian Evidence Act

۱۰۳۔ ولسون' جامع الشریعۃ المحمدیۃ الانکلیزیہ' (Digest of Anglo Mohammadan Law) مطبوعہ کلکتہ ' ۱۹۲۱ء ' صفحہ ۴ و ۲۱۔۳۸

۱۰۴۔ Shariat Act, 1937۔ کتاب "مبادی الشریعۃ المحمدیہ" تالیف ملا (Principles of Mohammadan Law) کلکتہ ۱۹۳۸ء ' صفحہ ۳ اور اس کے بعد۔

۱۰۵۔ عبدالرحیم Mohammadan Jurisprudence مطبوعہ مدراس ۱۹۱۱ء' صفحہ ۴۲۔۴۴

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۳۶۔ The Spirit of Islam (1891)

۳۷۔ Mohammadan Law دو حصوں میں پہلی بار ۱۸۹۲ء میں کلکتے میں طبع ہوئی' پھر دوبارہ طبع ہوئی اور دوسرا حصہ ۱۹۰۹ء میں پانچویں بار طبع ہوا۔

۳۸۔ دفترۂ ممتہ کی کتاب مذکور' صفحہ ۱۵' ۴۸' ۹۸ The Making of Pakistan by R. Simonds London 1949

۳۹۔ ملاحظہ ہو رسالہ "المنار" (۱۳۴۴ء صفحہ ۵۵ اور ۱۳۴۷ھ' صفحہ ۵۴۳) اور سید محمد الخضر حسین کا رسالہ' مطبوعہ القاہرہ ۱۳۵۱ھ۔

۴۰۔ ممتہ صاحب کی کتاب مذکور' صفحہ ۲۹۸ اور پروفیسر گب کی کتاب Mohammadanism (2nd ed. Oxford 1953)

۴۱۔ مشرقی پاکستان کا رقبہ کل پاکستان کے رقبے کا پندرہ فیصد ہے مگر وہاں کی آبادی پاکستان کی کل آبادی کا ۵۷ فی صد ہے۔

۴۲۔ کتاب غودبی Goodby's Introduction to the Study of Law مطبوعہ لندن ۱۹۲۸ء' صفحہ ۱۲۲ (اور اس کے بعد) اور دیکھو "تاریخ القضا فی الاسلام" تالیف جناب عزوس صفحہ ۱۰۳۔ ۱۱ اور صفحہ ۱۹ اور اس کے بعد)۔

۴۳۔ یہ قانون نمبر ۷۷ ہے۔ سرکاری اخبار نمبر ۹۲' مورخہ ۱۲۔ اگست ۱۹۴۳ء میں اعلان کیا گیا تھا کہ یہ قانون مشتہر کرنے کی تاریخ سے چار ماہ بعد نافذ ہوگا۔ اس قانون میں ۴۸ دفعات ہیں۔

۴۴۔ "تاریخ استاد امام شیخ محمد عبدہ" تالیف سید محمد رشید رضا' مطبوعہ مطبع المنار ۱۹۳۱ء۔

۴۵۔ "العروۃ الوثقیٰ" مطبوعہ مجموعہ مطبع ابیہ' بیروت ۱۹۳۳ء صفحہ ۲۲۔ یہ ایک ہفت وار رسالہ ہے جسے امام افغانی اور عبدہ نے ۱۸۸۴ء میں پیرس سے شائع کیا تھا اور آٹھ ماہ کے عرصے میں اس کے اٹھارہ نمبر شائع ہوئے تھے۔

۴۶۔ اسی سال کا "المنار" صفحہ ۱۵۸۔

۴۷۔ کتاب "الاسلام والنصرانیہ مع العلم و المدنیہ"۔ تالیف شیخ محمد عبدہ' مطبوعہ مطبع المنار ۱۳۵۰ھ' صفحہ ۵۶۔

۴۸۔ "تاریخ التشریع الاسلامی" تالیف سبکی اور اس کے ساتھی' (مطبوعہ قاہرہ ۱۹۳۹ء' صفحہ ۳۵۱ اور اس کے بعد)۔ دیکھو فضیلت مآب استاد مراغی کی وہ تقریر جس کے ذریعے انہوں نے مجلس کے جلسے کا افتتاح کیا تھا۔ کتاب "القضاء فی الاسلام" میں جو جناب عطیہ مصطفیٰ کی تالیف ہے' (مطبوعہ مصر' ۱۹۳۹ء' صفحہ ۸۷۔۸۰) اور دیکھو "النشرۃ الفصلیۃ

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

الحمیعۃ التشریع المقارن" ۱۹۳۷ء' صفحہ ۳۵۲۔۳۵۷۔

Bulletin trmestried De La Societe deLegislation Comparee

۱۱۹۔ اس میں ۱۰۴۵ دفعات ہیں۔ قدری پاشا کی تالیف "قانون الاصول الشخصیۃ المصری" ہے جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں اور ان ہی کی تصنیف' "قانون العدل والانصاف للقضا علی مشکلات الاوقاف" ہے۔ اس میں ۶۴۶ دفعات ہیں۔

۱۲۰۔ ہم فضیلت مآب شیخ محمد سلیمان ' نائب سیکرٹری عدالت عالیہ شرعیہ کی کتاب "بای شرع نحکم" (مطبوعہ قاہرہ ۱۹۳۶ء) کا خاص طور پر ذکر کرتے ہیں اور فضیلت مآب شیخ احمد شاکر کی کتاب "الشرع واللغۃ" (مطبوعہ قاہرہ' ۱۹۴۴ء) کا بھی خاص طور پر ذکر کرتے ہیں۔

۱۲۱۔ اس خاص مسئلے میں فلسطین' لبنان اور سوریا کے متوں نے بھی شافعی مذہب کی پیروی کی ہے۔

۱۲۲۔ دیکھو اس مسودۂ قانون پر ڈاکٹر سنہوری کی تقریر جو انہوں نے مصر کی جغرافیائی میٹنگ میں ۲۴۔ اپریل ۱۹۴۲ء کو کی تھی اور جو "مجلہ القانون والاقتصاد" کے بارھویں سالانہ نمبر میں شائع ہوئی تھی (صفحہ ۵۵۱ - ۵۷۰)۔

۱۲۳۔ اس کی تصریح "الکونت اوسترو روغ المدون" نے اپنے رسالے "اصلاح انقرہ" (The Angora Reform) لندن ۱۹۲۷ء' صفحہ ۸۶۔ ۸۷ میں کی ہے۔

۱۲۴۔ سید خالد شاہندر بغدادی نے اس کا ترجمہ عربی میں کیا۔

۱۲۵۔ لبنانی کابینہ نے ۴ ستمبر ۱۹۴۵ء کے اجلاس میں بحوالہ قانون ۲۵ ستمبر ۱۹۴۵ء میثاق پر مہر تصدیق ثبت کی۔

۱۲۶۔ فیصلہ جات نمبر ۱۸۶' ۱۸۹ مجریہ ۱۵۔ اپریل ۱۹۲۶ء اور ان کی ترمیمات۔

۱۲۷۔ ان میں اہم یہ ہیں "کتاب دروس القانون المدنی الوضعی" تین حصوں میں اور "کتاب نظریہ سوء استعمال الحقوق۔"

(Cours de droit Civil Positif francais, De.1'esprit des droits et de leur relative, theorie dite de.1'abus des droits.)

۱۲۸۔ مجلہ کی دفعہ ۱۴۳۱ تا ۱۴۴۸ نیز قانون موجبات کی دفعہ ۶۳۲ اور نظام آب رسانی کا ریزولیوشن نمبر ۱۲۔ ل۔ ر۔ مجریہ ۲۹ جنوری ۱۹۳۴ء

۱۲۹۔ سوائے ان معاملات نفاذ کے جن کا اجراء ایسی اراضی پر کیا گیا ہو جس کی خسرہ بندی نہیں ہوئی (قانون جدید کی دفعہ ۸۵۶)۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۱۳۰۔ جو بحکم سرکار نمبر ۲۱۹ بتاریخ ۱۸ دسمبر ۱۹۲۹ء تالیف کی گئیں۔

۱۳۱۔ بروئے آرڈیننس نمبر ۳۴۰ مورخہ ۲۴ دسمبر ۱۹۴۳ء۔

۱۳۲۔ مرتبہ جناب فواد عمون ' دقیق القصار ' فیلب بولس بروئے فیصلہ وزیراعظم وزیرعدل نمبر ۹۲۱' مجریہ ۲۲ مئی ۱۹۳۹ء۔

۱۳۳۔ نمبر ۳۴۰' بتاریخ یکم اپریل ۱۹۴۳ء۔

۱۳۴۔ Doudecim Tabulae یعنی بارہ الواح۔

۱۳۵۔ - Legesregiae, senatusconsulta, Leges, Plebiscita, Constitutions.

۱۳۶۔ -Edicta Magistratum et Responsa prudentium

۱۳۷۔ -Papinianus, Ulpianus, Gaius, Paulus et Modestinus.

۱۳۸۔ - Codex Digesta, (Pandectae), Institutes Quinquaginta decisiones,

- Codex repertitae Praelectionis Novellae Constitutions.

۱۳۹۔ Corpus Juris Civilis اس معاملے میں کتاب "القانون الرومانی" تالیف جیرار دیکھیے (مطبوعہ پیرس' ۱۹۲۴ء' صفحہ ۱ تا ۹۶) و کتاب Antiquite romaine et moven ags, تالیف Seignobos (مطبوعہ پیرس' ۱۹۱۹ء)۔

۱۴۰۔ اس کے بعد ہم عنقریب دیکھیں گے کہ شریعت اسلامی کا رومانی قانون سے کہاں تک تعلق ہے۔

۱۴۱۔ - Pays de droit coutumier

۱۴۲۔ - Pays de droit ecrit

۱۴۳۔ "فرانسیسی قانون سازی کی تاریخ" تصنیف بلانیول مذکور (جلد ۱' نمبر ۳۴-۱۴۳) اور Cours elementaire d' histoire du droit Francais تالیف Esmein مطبوعہ پیرس ۱۹۲۱ء۔

۱۴۴۔ - Code Federal des obligations

۱۴۵۔ - Burgerliches Gesetzbuch

۱۴۶۔ Nazionalsozialist یا مختصراً نازی یا ناسی Nazi۔

۱۴۷۔ مجلس نے کتاب Die Lehre von den Leistungss torungen مرتب کی (مطبع توبنغن ۱۹۳۶ء) نیز دیکھیے باب مان کیفتز Mankiewicz بعنوان Le National Socialism allemand (مطبوعہ پیرس ۱۹۳۸ء)۔

۱۴۸۔ خصوصاً وہ ضابطہ جو ۱۸۶۱ء میں بیمش بنام بیمش ۲۷۴ H.L.C ' ۱۸۶۴

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

(Reamish v. Reamish) کے فیصلے میں جاری ہوا۔ کتاب بولوگ A First Book of Jurisprudence مطبوعہ لنڈن ۱۸۱۸ء، صفحہ ۳۳۴ اور اس سے آگے۔

۱۴۹۔ Stutute Law Revision Acts.

۱۵۰۔ اس موضوع کے لئے اوسٹن کی کتاب دیکھو (صفحہ ۳۳۱ اور اس کے بعد) اور کتاب سالمونڈ (صفحہ ۱۷۶ اور اس کے بعد)۔

۱۵۱۔ Westburys Digest

۱۵۲۔ Consolidations.

۱۵۳۔ Bracton Littleton

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

باب سوم

قوانینِ اسلامی کے مأخذ

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فصل اول

دلائلِ شرعیہ

اسلامی قانون سازی کا پہلا ماخذ قرآن کریم ہے اور اس پر مذاہب اسلامی کے تمام ائمہ سنی اور شیعی متفق ہیں' البتہ قرآن کی بعض آیات کی تفسیر میں اختلاف ہے۔

قرآن کریم کے بعد اسلامی قانون سازی کا دوسرا ماخذ حدیث شریف اور سنت نبوی ہے۔ اور حدیث دراصل قرآن ہی کا تتمہ اور اس کی تفسیر ہے۔ مذاہب اسلامی کا اختلاف حدیث کے بارے میں اس کی تحقیق کے طریقوں اور شرائط قبول کے لحاظ سے ہے۔

اسلامی قانون سازی کے دو اور ماخذ اجماع اور قیاس بھی دراصل قرآن و حدیث ہی کی شاخیں ہیں۔ یہ دونوں اصول جمہور فقہا کے نزدیک تو قابل قبول ہیں لیکن بعض فقہا انہیں تسلیم نہیں کرتے اور اگر کرتے ہیں تو بہت حزم و احتیاط کے ساتھ۔

ان چار مشہور دلائل شرعیہ کے علاوہ بعض مذاہب میں دوسری دلیلیں بھی ہیں جیسے حنفیوں کے نزدیک استحسان اور مالکیوں کے نزدیک مصالح مرسلہ وغیرہ۔ ہم ان سب کو اپنے اپنے مقام پر بیان کریں گے۔

فقہاء نے ان تمام دلائل شرعیہ اور ماخذوں میں سے ایک خاص علم میں بحث کی ہے جسے علم اصول کہتے ہیں۔ یہ وہ علم ہے جس میں مسائل شرعیہ کے دلائل اور ان سے استنباط احکام کے طریقوں سے بحث کی جاتی ہے۔

علمائے اصول

دولت عباسیہ کے اوائل میں علم اصول نے بہت ترقی کی۔ سب سے پہلے امام

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

شافعی نے اپنے مشہور رسالے میں، جس کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں، اس موضوع پر علمی طریق سے بحث کی ہے۔

امام شافعی کے بعد مشہور علماء حسب ذیل ہیں: ابوحامد غزالی مصنف "مستصفی"(۱)، ابو عبداللہ محمد بن عمر فخر الدین رازی (متوفی ۶۰۶ھ) مصنف کتاب "المحصول فی الاصول"، سیف الدین آمدی (متوفی ۶۳۱ھ) مصنف کتاب "الاحکام فی اصول الاحکام"، قاضی عبداللہ عمر بیضاوی (متوفی ۶۸۵ھ) مولف کتاب "منہاج الوصول الی علم الاصول"(۲)، جمال الدین اسنوی (متوفی ۷۷۲ھ)، مولف کتاب "نہایۃ السول فی شرح منہاج الاصول"، تاج الدین سبکی، مولف کتاب "جمع الجوامع" انہوں نے "الابہاج شرح منہاج" کی تکمیل کی جسے ان کے والد تقی الدین (۳) نے شروع کیا تھا۔

حنفی علمائے اصول مندرجہ ذیل مشہور ہیں: بزدوی (۴) مصنف "کتاب الاصول" جس کی نسفی نے "المنار" میں شرح لکھی ہے اور اس شرح کی شرح ابن ملک نے کتاب "منار الانوار" میں کی ہے اور اس شرح کی شرح ابن عینی نے بھی کی ہے۔ حنفی علمائے اصول میں ذیل کے علماء نے بھی شہرت حاصل کی ہے: صدر الشریعت عبید اللہ بن مسعود (متوفی ۷۴۷ھ)، مصنف "تنقیح الاصول"(۵) کمال الدین محمد بن ہمام (متوفی ۸۶۱ھ) مصنف "کتاب التحریر" (۶) اور محب اللہ بن عبدالشکور بہاری (متوفی ۱۱۱۹ھ) مصنف کتاب "مسلم الثبوت"۔ آخر الذکر دونوں کتابیں حنفی اور شافعی دونوں مذاہب کے مطابق ہیں۔

مالکی علمائے اصول میں یہ مشہور ہیں: جمال الدین عثمان بن حاجب (متوفی ۶۴۶ھ) مولف "منتہی السول والامل" خلاصہ "کتاب الاحکام" تالیف آمدی اور ابواسحاق ابراہیم شاطبی غرناطی (متوفی ۷۹۰ھ) مولف مشہور کتاب "الموفقات" و "کتاب الاعتصام"(۷)

حنبلیوں میں ابن تیمیہ اور ابن القیم الجوزیہ مشہور علمائے اصول ہیں اور مذہب اہل ظاہر میں ابن حزم (۸) ہیں۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

قرآن و سنت میں منسوخ شدہ آیات و احادیث

علم اصول میں نسخ کا یہ مطلب ہے کہ کسی آیت یا حدیث کا حکم آیت یا حدیث بعد سے منسوخ ہوجائے۔ نسخ کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ لوگوں کو آسانی بہم پہنچائی جائے' قوانین اسلامی کو بتدریج نافذ کیا جائے اور زمانے کے تغیرات کے لحاظ سے مسائل و معاملات میں بقدر ضرورت تبدیلی کی جائے۔ نسخ کے تین طریقے ہیں: ایک یہ کہ ایک آیت دوسری آیت سے منسوخ ہو۔ دوسرے یہ کہ ایک حدیث دوسری حدیث سے منسوخ ہو۔ اور تیسرے یہ کہ کوئی آیت کسی حدیث سے منسوخ ہو مسئلہ نسخ تفصیل طلب بھی ہے اور اختلافی بھی۔

قرآن کا قرآن سے منسوخ ہونا جمہور فقہا کے نزدیک ثابت ہے اور اس میں سوائے ابو مسلم بحرانہ (۹) کے کسی کو اختلاف نہیں۔ نسخ عام طور پر ان تفصیلی معاملات میں پایا جاتا ہے جن کے متعلق احکام مدنی آیات میں نازل ہوئے' برخلاف ان ہمہ گیر اور کلی احکام کے جو مکی آیات میں نازل ہوئے کہ ان میں نسخ بہت کم ہے۔ علامہ سیوطی نے بتایا ہے کہ نسخ تمام قرآن میں صرف بیس جگہ واقع ہوا ہے(۱۰)۔

حدیث کا حدیث سے منسوخ ہونا بہت سے مسائل میں موجود ہے جیسے حدیث: **کنت نهیتکم عن زیارة القبور' الا فزوروها فانها ترق القلب و تدمع العین و تذکر الاخرة' ولا تقولو هجرا**[11] یعنی میں نے تم کو زیارت قبور سے منع کیا تھا مگر تم ان کی زیارت کرو کیونکہ اس سے دل نرم ہوتا ہے' آنکھیں پرنم ہوجاتی ہیں اور آخرت یاد آتی ہے اور وہاں بیہودہ باتیں نہ کرو۔

لیکن اس امر میں اختلاف ہے کہ قرآن سنت سے منسوخ ہوجائے۔ البتہ اس حدیث کے واجب العمل ہونے میں سب امام متفق ہیں جو قرآن کے موافق ہو یا ایسے حکم کے بارے میں ہو جس کے لیے کوئی نص نہ ہو' کیونکہ اس صورت میں حدیث قرآن کے معنی اور اس کے مجمل احکام کی تفسیر سمجھی جائے گی۔ مگر ایسی حدیث کے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جائز العمل ہونے میں علما کا اختلاف ہے جو قرآن کے مخالف ہو(۱۲)۔

امام مالک' اصحابِ ابوحنیفہ اور بعض اہل ظاہر کے نزدیک(۱۳) حدیث سے آیت قرآنی کا منسوخ ہونا جائز ہے' کیونکہ دونوں وحی الٰہی ہیں لہٰذا یہ نسخ عقلاً" جائز ہے اور اس کا عملی ثبوت یہ آیت وصیت ہے: **کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت ان ترک خیراً" الوصیة للوالدین والاقربین بالمعروف حقا علی المتقین (۱۴)** (یعنی تم میں سے جب کوئی قریب المرگ ہو اور مال و متاع چھوڑے تو اس پر والدین اور عزیزوں کے حق میں اچھی وصیت فرض کی گئی ہے۔ یہ حق ہے پرہیزگاروں پر)۔ پس اس آیت کا حکم فقہائے مذکورین کے نزدیک اس حدیث نے منسوخ کردیا **لا وصیة لوارث (۱۵)** (یعنی وارث کے لیے کوئی وصیت نہیں)۔

لیکن امام شافعی اپنے مشہور رسالے میں اور ان کے اکثر شاگرد نیز امام احمد بن حنبل حدیث سے آیت قرآنی کے منسوخ ہونے کو جائز نہیں سمجھتے اس کے ثبوت کے لیے مختلف دلائل پیش کرتے ہیں جن میں سے اہم یہ ہیں:

(۱) قرآن اصل ہے اور عکس کے الفاظ "معجزہ ہیں' دراں حالیکہ حدیث قرآن کی فرع ہے اور اس کی طرح معجزہ نہیں۔

(۲) آیتِ قرآنی **"قل مایکون لی ان ابدلہ من تلقاء نفسی ان اتبع الا ما یوحی الی انی اخاف عصیت ربی عذاب یوم عظیم (۱۶)** (یعنی اے محمدؐ! آپ کہہ دیجئے کہ میں قرآن کو اپنی خواہش سے نہیں بدل سکتا۔ میں تو صرف وحی الٰہی کا تابع ہوں۔ اگر میں خدا کی نافرمانی کروں تو قیامت کے عذاب سے ڈرتا ہوں)۔ اس آیت کا روئے سخن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہے کہ آپ احکام قرآن اپنی مرضی سے نہیں بدل سکتے۔

(۳) آیتِ قرآنی **"ما ننسخ من آیة او ننسھا نات بخیر منھا او مثلھا (۱۷)** (یعنی خدا فرماتا ہے کہ ہم جس آیت کو منسوخ کرتے ہیں یا بھلاتے ہیں تو اس

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کی بجائے اس سے بہتر یا اس جیسی دوسری آیت نازل فرمادیتے ہیں)۔

(۴) حدیث "ما جاء کم عنی فاعرضوہ علی کتاب اللّٰہ' فما وافقہ فانا قلتہ وما خالفہ فلم اقلہ"(۱۸) (یعنی جو کچھ میں کہوں اسے معیار قرآن پر جانچو۔ پس جو قرآن کے موافق ہو' میں نے کہا اور جو قرآن کے موافق نہیں وہ میرا قول نہیں)۔ اس کے علاوہ ایک صریح حدیث بھی ہے۔ "کلامی لا ینسخ کلام اللّٰہ و کلام اللّٰہ ینسخ کلامی و کلام اللّٰہ ینسخ بعضھا بعضا"(۱۹) (یعنی میرا قول کلام اللہ کو منسوخ نہیں کرسکتا اور کلام اللہ میرے قول کو منسوخ کرسکتا ہے۔ اور کلام اللہ کی بعض آیات اس کی بعض آیات کو منسوخ کرسکتی ہیں)۔

(۵) آیتِ وصیت کے بارے میں امام شافعی نے وضاحت کی ہے کہ یہ آیت ضمناً" اس آیت میراث سے منسوخ ہوگئی ہے جو اس کے بعد ہے اور جس نے تمام ورثاء کے شرعی حصے مقرر کردیئے ہیں اور حدیث لا وصیۃ لوارث آیت میراث کی تائید ہے اور حدیث قرآن کے تابع ہے(۲۰)۔

خلاصہ یہ کہ امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کا قول اس مسئلے میں اس قاعدۂ جدیدہ سے قریب تر ہے کہ "حق الغاء القانون یعود الی السلطۃ التی اصدرتہ" (یعنی قانون منسوخ کرنے کا حق اسی طاقت کو پہنچتا ہے جس نے اسے جاری کیا ہے) (۲۱)۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فصل دوم

کتاب اللہ

قرآن کریم کا نزول

اسلامی قانون کی سب سے پہلی دلیل اور ماخذ اساسی قرآن کریم ہے جو خدا کا کلام ہے کیونکہ قرآن کریم میں یہ آیت موجود ہے: "تنزیل الکتاب لاریب فیہ من رب العالمین" (یعنی یہ کتاب یقیناً خدا کی طرف سے نازل ہوئی ہے) "انا انزلنا الیک الکتاب بالحق لتحکم بین الناس بما اراک اللہ ولاتکن للخائنین خصیما" (یعنی اے محمدؐ بیشک ہم نے آپؐ پر یہ کتاب نازل فرمائی ساتھ حق کے، تاکہ آپؐ خدا کے حکم کے مطابق لوگوں کو حکم دیں، اور آپؐ خیانت کرنے والوں کی طرف سے جھگڑا کرنے والے نہ ہوں)۔ "وما ینطق عن الھویٰ ان ھو الا وحی یوحی" (یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی مرضی سے کچھ نہیں فرماتے بلکہ صرف وہی بیان کرتے ہیں جو آپؐ پر بذریعہ وحی نازل ہوتا ہے(۲۲)۔ قرآن کی آیات اسلامی معاشرے کے حالات کے تقاضوں کے مطابق وقتاً فوقتاً نازل ہوئیں اسی لیے یہ حالات اسباب نزول کہلاتے ہیں۔ قرآن کریم کے نزول کی مجموعی مدت بائیس سال سے کچھ زیادہ ہے جس میں سے بارہ سال پانچ مہینے اور تیرہ روز مکے میں ہجرت سے پہلے نازل ہوا اور باقی مدت دارالہجرۃ یعنی مدینے میں نازل ہوا۔ مکی آیات عموماً چھوٹی ہیں اور ان میں دین، عبادت اور توحید کے مجمل احکام بیان کیے گئے ہیں۔ آیاتِ مدنی لمبی ہیں اور ان میں زیادہ تر شریعت کے تفصیلی احکام ہیں۔

قرآن کے قوانین حالات کے اقتضا کے مطابق تدریجاً اس بات کا لحاظ رکھ کر نازل ہوئے کہ عرب لوگ قدیم عادات کو ترک کرنے اور نئے احکام پر عمل پیرا ہونے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کے لیے کہاں تک تیار ہیں۔ جیسا کہ ہم تحریم شراب اور جوئے کے سلسلے میں دیکھتے ہیں کہ پہلے بطور نصیحت انہیں دونوں عداوتِ قبیحہ سے نفرت دلائی گئی: "یسئلونک عن الخمر والمیسر قل فیھما اثم کبیر و منافع للناس و اثمھما اکبر من نفعھما" (یعنی اے محمدؐ لوگ آپ سے شراب اور جوئے کے بارے میں سوال کرتے ہیں۔ آپ فرمادیجئے کہ ان دونوں میں بڑا گناہ ہے اور لوگوں کا فائدہ بھی، لیکن ان کا گناہ ان کے فائدہ سے بہت زیادہ ہے)۔ پھر نشے کو نماز کے وقت اس آیت سے حرام کیا: "یا ایھا الذین آمنوا لا تقربوا الصلوۃ وانتم سکاری حتی تعلموا ماتقولون۔" (یعنی اے مومنو! نشے کی حالت میں نماز کے قریب بھی نہ جاؤ تاوقتیکہ تمہیں اتنا ہوش نہ آجائے کہ تم کیا کہہ رہے ہو)۔ اور آخر کار اس آیت کے ذریعے دونوں کو حرام مطلق قرار دے دیا: "یا ایھا الذین آمنوا انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوہ لعلکم تفلحون۔ انما یرید الشیطان ان یوقع بینکم العداوۃ والبغضاء فی الخمر والمیسر ویصدکم عن ذکر اللہ و عن الصلوۃ فھل انتم منتھون"(۲۳) (یعنی اے مومنو! بے شک شراب، جوا، بت اور جوئے کے تیر گناہ اور کار شیطان ہے، لہٰذا اس سے بچو تاکہ تم فلاح پاسکو۔ سوائے اس کے کچھ نہیں کہ شیطان چاہتا ہے کہ شراب اور جوئے کے ذریعے تم میں عداوت اور دشمنی پیدا کردے اور تمہیں اللہ کی یاد اور نماز سے روک دے۔ پس کیا تم باز رہو گے؟)۔

قرآنِ کریم کا جمع کرنا اور اس کی تفسیر

خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن مجید کو ایک کتاب میں اس لیے جمع نہ فرمایا کہ آپؐ امی (ان پڑھ) تھے اور لکھنا نہیں جانتے تھے، البتہ آپؐ کے کاتب آیات کو متفرق اوراق پر لکھتے رہتے تھے اور قاری انہیں حفظ کرلیتے تھے۔

نبی کریم صلعم کی وفات کے بعد ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے حکم سے زید بن

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ثابت نے قرآن مجید جمع کیا۔ اس کے بعد عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں ۳۰ ہجری (مطابق ۶۵۰ء) میں وہ ایک قرأت اور ایک کتاب میں جمع کیا گیا اور اس کا ایک ایک نسخہ مختلف علاقوں میں بھیجا گیا (۲۴)۔

قرآن مجید کی تفسیر میں مفسرین کا اختلاف ہے لیکن یہ حقیقت ناقابل تردید ہے کہ آنحضرت صلعم کے صحابہ کرام' جو ہمیشہ آپؐ کے ساتھ رہتے تھے' وہ قرآن کے مواقع نزول دوسرے لوگوں کی نسبت زیادہ جانتے تھے۔ ان میں سے دس مشہور ہیں: چار خلفائے راشدین: حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ' حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ' حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ اور حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ۔ ان کے علاوہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ' عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ' ابی بن کعب رضی اللہ عنہ' زید بن ثابت رضی اللہ عنہ' ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ اور عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ (۲۵)۔ ان دس حضرات میں سے حضرت علی ابن ابی طالب اور عبداللہ بن عباس جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے رشتہ دار تھے اور عبداللہ بن مسعود خاص طور پر قابل ذکر ہیں اور زیادہ مشہور ہیں۔

عہد عباسیہ کے اوائل میں علم تفسیر بھی وجود میں آگیا اور بہت سی تفاسیر لکھی گئیں ہیں جن میں مشہور یہ ہیں' "تفسیر الکبیر" المسمی بہ "جامع البیان فی تفسیر القرآن" تالیف امام طبری (۳۶) تیس جزوں میں' "تفسیر کشاف" تالیف قاسم محمود بن عمر خوارزمی زمخشری (متوفی ۵۳۸ھ) چار جزوں میں' "مفاتیح الغیب" جو "تفسیر کبیر" کے نام سے مشہور ہے' تصنیف فخر الدین رازی آٹھ جزوں میں' "تفسیر بیضاوی"' "تفسیر جلالین"' تصنیف جلال الدین محلی (۲۷) و جلال الدین سیوطی۔ ان تفاسیر کے علاوہ اور کئی تفاسیر بھی ہیں۔ اہل شیعہ کی تفاسیر میں "مجمع البیان" اور "جامع الجوامع"' تصنیف ابو علی فضل بن حسن طبری (متوفی ۵۴۸ھ) (۲۸) مشہور تفسیریں ہیں۔

قرآن کریم کے معانی کا ترجمہ

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

قرآن کریم (بلسانٍ عربی مبین) فصیح عربی زبان میں نازل کیا گیا۔ "انا انزلنا قرآنا عربیا لعلکم تعلمون" (۲۹) (یعنی ہم نے عربی زبان میں قرآن نازل کیا تاکہ تم سمجھو)۔ دوسری زبانوں میں قرآن کریم کا ترجمہ کرنے یا اس کے معانی کی وضاحت کرنے کے سلسلے میں بڑے بڑے مباحثے ہوئے ہیں۔ ابھی حال ہی میں مصر کی وزارت معصریہ کی ایک قرارداد پر ۱۹۳۶ء میں بڑا زبردست ہنگامہ برپا ہوا تھا کہ "قرآن مجید کا سرکاری طور پر غیر زبانوں میں ترجمہ کیا جائے اور یہ کام جامع ازہر کے شیوخ وزارت المعارف کی مدد سے سرانجام دیں۔" قرار داد کا مقصد یہ تھا کہ تعلیمات اسلامی کی اشاعت کی جائے اور ان ضرر رساں اثرات کا قلع قمع کیا جائے جو غلط ترجموں کے سبب سے پیدا ہو گئے ہیں (۳۰)۔

یہ قرارداد فضیلت مآب شیخ الجامع الازہر نے پیش کی تھی اور بڑے بڑے مفتیانِ شرع اور لاء کالج کے پروفیسروں کے فتاویٰ نے اس کی تائید بھی کی تھی لیکن بعض لوگوں نے جن میں وکلائے شرع کی ایک جماعت بھی شامل تھی' اس قرارداد کی مخالفت کی اور اس کے بعد موافقین و مخالفین میں زبردست بحث مباحثے شروع ہو گئے۔ ہر فریق نے اپنی تائید میں بڑے بڑے دلائل پیش کیے اور اس سلسلے میں مختلف رسائل و مقالات بھی شائع کیے (۳۱)۔

مخالفین قرارداد کے دلائل کا خلاصہ یہ ہے کہ عربی زبان اسلام اور اہل اسلام کا خاص شعار ہے (۳۲) اور قرآن کریم الفاظ و معانی دونوں کے مجموعے کا نام ہے۔ پس اس کا ترجمہ کرنے کی صورت میں یہ تعریف باقی نہیں رہتی (۳۳) دوسرے قرآن کریم کا ترجمہ اس لیے جائز نہیں کہ ترجمہ کرنے سے دین' زبان اور وطن پر مضرت رساں اثرات پڑتے ہیں (۳۴)۔ نیز یہ کہ قرآن کریم میں جو روحانیت اور نور ہے اس کا ترجمہ ممکن ہی نہیں بلکہ ترجمہ ان محاسن کو زائل کر دیتا ہے (۳۵)۔

موید ین قرارداد کے دلائل یہ ہیں:

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

پہلی دلیل: روایت ہے کہ اہل فارس نے حضرت سلمان فارسی کو لکھا کہ وہ ان کے لیے سورۂ فاتحہ فارسی میں لکھ کر بھیج دیں۔ چنانچہ وہ لوگ اسے نماز میں پڑھتے تھے(۳۶) اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں اس سے منع نہ فرمایا(۳۷)۔

دوسری دلیل: امام ابوحنیفہ نے فارسی اور ہر دوسری زبان میں نماز جائز قرار دی ہے اور امام ابو یوسف اور امام محمد نے غیر زبان میں نماز صرف ان لوگوں کے لیے جائز قرار دی ہے جو عربی زبان سے واقف نہ ہوں۔ ایک روایت ہے کہ امام ابوحنیفہ نے بھی اپنے سابقہ قول سے رجوع کرتے ہوئے عربی زبان کے سوا اور زبانوں میں صرف اس شخص کے لیے نماز جائز قرار دی ہے کہ جو عربی زبان سے بے بہرہ ہو جیسا کہ صاحبین(۳۸) کا مسلک ہے۔

تیسری دلیل: مذہب اسلام کی دعوت صرف عرب کے لیے مخصوص نہیں ہے بلکہ دنیا کی تمام اقوام کے لیے ہے جس کی تائید ان آیات سے ہوتی ہے: "تبارک الذی نزل الفرقان علی عبدہ لیکون للعالمین نذیرا" (یعنی برکت والا ہے وہ خدا جس نے اپنے بندے پر قرآن نازل فرمایا تاکہ وہ تمام دنیا کے انسانوں کے لیے ڈرانے والا ہوجائے۔) "قل اللہ شھید بینی وبینکم واوحی الی ھذا القرآن لانذرکم بہ (۳۹) (یعنی اے محمد! کہہ دو کہ میرے اور تمہارے درمیان اللہ گواہ ہے۔ مجھ پر قرآن بذریعہ وحی اس لیے نازل کیا گیا تاکہ میں اس کے ذریعے تمہیں (اللہ سے) ڈاروں)۔

جواز ترجمہ کی تائید مندرجہ ذیل حدیث سے بھی ہوتی ہے: "بعثت الی الناس عامہ"(۴۰) (یعنی میں سب انسانوں کی طرف بھیجا گیا ہوں)۔ قرآن کریم عربی زبان میں صرف سہولتِ تبلیغ کی خاطر نازل ہوا کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی قوم دونوں عرب تھے جیسا کہ قرآن میں وارد ہے: فانما یسرناہ بلسانک لعلھم یتذکرون۔ ولو نزلناہ علی بعض الاعجمین فقرأہ علیھم ماکانوا بہ مومنین"(۴۱)

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

(یعنی اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم! ہم نے قرآن آپؐ کی زبان میں اس لیے نازل کیا تاکہ آپؐ کی قوم اس سے نصیحت حاصل کرے۔ اگر ہم قرآن کو کسی غیر عربی پیغمبر پر نازل کرتے اور وہ لوگوں کو قرآن پڑھ کر سناتا تو اس پر وہ ایمان نہ لاتے)۔

اور آج کل مقبول رائے یہ ہے کہ قرآن مجید کا لفظی ترجمہ دوسری زبان میں دشوار بھی ہے اور ممنوع بھی' لیکن معنوی ترجمہ' جس کے ساتھ دوسری زبان میں ضروری تفسیر بھی ہو' جائز ہے' البتہ اس میں حتی المقدور مصالح شرعیہ کا لحاظ ضروری ہے(۴۲)۔

بہرحال قرآن کریم کا ترجمہ اکثر دوسری بڑی بڑی زبانوں میں ہوچکا ہے جیسے لاطینی (۴۳) ' انگریزی (۴۴)' فرانسیسی (۴۵)' ترکی (۴۶)' وغیرہ۔ ان زبانوں میں آج کل ایک ایک ترجمہ بھی ہے اور کئی ترجمے بھی۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فصل سوم

سنّت

حدیث کی کتابت

سنت کا اطلاق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہر اس قول پر جو آپ نے فرمایا ہو اور ہر اس فعل پر جو آپ نے کیا ہو اور ہر اس کام پر ہوتا ہے جس کی آپ نے اجازت دی ہو۔ اس طرح سنت کی تین قسمیں ہیں: پہلی قسم سنت قولی یا حدیث شریف ہے جس کا ماخذ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال اور احادیث ہیں۔ دوسری قسم سنتِ فعلی ہے جس کا ماخذ آپؐ کے افعال ہیں اور تیسری سنت تقریریہ یعنی وہ افعال جن کا علم ہوجانے کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سکوت اختیار فرمایا ہو یا اپنی رضامندی کا اظہار فرمایا ہو۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سنت کو ضبطِ تحریر میں لانے کا حکم نہیں فرمایا' جیسا کہ قرآن کریم کو لکھنے کا حکم فرمایا تھا' بلکہ اس کے برعکس آپ نے سنت کو تحریر میں لانے سے منع فرمایا۔ چنانچہ آپؐ کا ارشاد ہے "**لا تکتبوا عنی' و من کتب عنی غیر القرآن فلیمحه' و حدثوا عنی ولا حرج** (یعنی میری باتیں نہ لکھو' اور جس شخص نے قرآن کے علاوہ میری دوسری باتیں لکھی ہوں تو وہ انہیں مٹادے۔ ہاں اگر میری طرف سے حدیث بیان کرو تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں) (۴۷)۔

ہم پہلے ذکر کرچکے ہیں کہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے احادیث جمع کرنے سے اس لیے منع فرمایا تھا کہ کہیں لوگ قبولیت احادیث کے انہماک میں قرآن کو نہ ترک کردیں۔ نیز ہم یہ بھی بیان کرچکے ہیں کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز کے عہد میں احادیث جمع کرنے کی کوشش کی گئی لیکن احادیث کی مکمل تدوین عہد عباسی تک نہ

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہو سکی۔ عہد عباسی میں تدوین احادیث کی ابتداء ہوئی اور احادیث متبوع کے مجموعے وجود میں آئے۔

مسانید و مصنفات

حدیث کے مجموعوں کی دو قسمیں ہیں: مسانید اور مصنفات۔ مسانید حدیث کی وہ کتابیں ہیں جن میں احادیث ترتیبِ اسناد کے لحاظ سے جمع کی گئی ہوں' یعنی بلا لحاظ موضوع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرنے والے راوی کی حدیثیں ایک ہی جگہ بیان کردی جائیں' جیسے حضرت ابوہریرہ کی سب حدیثیں ایک جگہ۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی تمام حدیثیں ایک جگہ۔ مسانید میں سب سے زیادہ مشہور امام احمد بن حنبل کی "مسند" ہے جس کا بیان ہم پہلے کرچکے ہیں۔ "مصنفات" حدیث کی وہ کتابیں ہیں جن میں احادث کو موضوعات فقہ کی ترتیب کے لحاظ سے جمع کیا گیا ہو۔ قدیم مصنفات میں سے اہم "موطائے امام مالک" ہے جس کا ذکر اوپر گزر چکا۔

تیسری صدی ہجری میں مصنفات احادیث کی چھ مشہور کتابیں لکھی گئیں: صحیحین اور احادیث کی چار دیگر کتابیں۔ اس موقع پر ہر ایک کا کچھ مختصر تذکرہ بے جا نہ ہوگا۔

"صحیحین" یعنی "صحیح بخاری" اور "صحیح مسلم": "صحیح بخاری" ابو عبداللہ محمد بن اسماعیل بخاری (۱۹۴-۲۵۶ھ) کی تالیف ہے جب کہ "صحیح مسلم" ابوالحسین مسلم نیشاپوری (۲۰۶-۲۶۱ھ) کی تالیف ہے۔ ان دونوں محدثین نے احادیث جمع کرنے کے لیے بہت سے شہروں کا سفر کیا اور احادیث روایت کرنے میں اور تحقیقِ اسناد میں اس قدر چھان بین کی کہ یہ دونوں کتابیں سب سے زیادہ معتبر اور مستند تسلیم کی جاتی ہیں۔ بعض مورخین نے کہا ہے کہ امام بخاری نے اپنی کتاب کی ترتیب میں سولہ برس صرف کیے ہیں۔

اہل سنت "صحیح بخاری" کو قرآن کریم کے بعد بزرگ ترین کتاب شمار کرتے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہیں(۴۸)۔اس میں مکرر احادیث سمیت سات ہزار سے زیادہ حدیثیں ہیں۔ لیکن مکرر احادیث کے بغیر تقریباً چار ہزار حدیثیں ہیں۔ "صحیح بخاری" کی اہم شرحیں یہ ہیں "فتح الباری" تصنیف حافظ ابوالفضل احمد بن حجر عسقلانی شافعی (۷۷۳-۸۵۲ھ)' "عمدۃ القاری" پچیس جزوں میں ہے' تصنیف بدرالدین محمود عینی حنفی (۷۶۲-۸۵۵ھ)۔

جمہور علما کے نزدیک "صحیح بخاری" کے بعد "صحیح مسلم" کا درجہ ہے لیکن مغرب اقصیٰ کے علما "صحیح مسلم" کو "صحیح بخاری" پر فضیلت (۴۹) دیتے ہیں۔ "صحیح مسلم" میں مکرر احادیث سمیت سات ہزار سے کچھ زیادہ احادیث ہیں۔ اس کی سب سے زیادہ اہم شرح نووی شافعی نے لکھی ہے جس کے اٹھارہ جزو ہیں۔

بخاری اور مسلم کے بعد حدیث کی چار کتابیں اور ہیں جنہیں علی الترتیب ابن ماجہ (متوفی ۲۷۳ھ)' ابوداؤد سجستانی (متوفی ۲۷۵ھ)' ترمذی (متوفی ۲۷۵ یا ۲۷۹ھ) اور نسائی (متوفی ۳۰۲ یا ۳۰۳ھ) نے جمع کیا ہے۔ ان کتب مذکورہ کے بعد مصنف ابوالحسن دار قطنی (متوفی ۳۸۵ھ) اور "مصابیح السنہ" تصنیف ابومحمد بغوی (متوفی ۵۱۰ یا ۵۱۶ھ) ہیں۔(۵۰)

اہل شیعہ کے نزدیک احادیث یا اخبار کی کتابوں میں سے اہم ترین کتابیں یہ چار ہیں: "الکافی" تصنیف محمد بن یعقوب کلینی (متوفی ۳۲۸ یا ۳۲۹ھ) "من لایحضرہ الفقیہ" تصنیف ابن بابویہ (متوفی ۳۸۱ھ) "الاستبصار فیما اختلف من الاخبار" اور "تہذیب الاحکام"۔ یہ دونوں کتابیں جعفر محمد طوسی (متوفی ۴۱۱ھ) کی تصنیف ہیں(۵۱)۔

حدیث کی تحقیق

تدوین حدیث کے بعد محققین نے علم حدیث کی فنی تحقیق و تنقید ایک خاص علم کے ذریعے شروع کی جسے "علم مصطلح الحدیث" کہتے ہیں اور اس علم کے محققین "رجال

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

الجرح و التعدیل" (نقد و تبصرہ کرنے والے) کہلائے۔ ان محققین نے حدیث کی تحقیق کے قواعد بنائے اور معتبر ہونے کے لحاظ سے حدیث کی کئی قسمیں مقرر کیں جیسے صحیح، حسن، غریب وغیرہ (۵۲)۔

قرآن کے بعد سنت اسلامی قانون سازی کا دوسرا ماخذ شمار ہوتی ہے۔ گویا وہ قرآن کریم کی تفسیر ہے اور اس کی مجمل آیات کی تشریح کرتی ہے۔ نیز قرآن کے قواعد کلیہ کا مفہوم بھی واضح کرتی ہے۔ سنت تمام مذاہب اسلامی (۵۳) کے نزدیک واجب العمل ہے جس کی دلیل قرآن مجید کی یہ آیات ہیں: "**وما اتاکم الرسول فخذوہ ومانھاکم عنہ فانتھوا**" (یعنی اے مومنو! رسولؐ تمہیں جو حکم دیں اس کی تعمیل کرو اور جس کام سے منع کریں اس سے باز رہو)۔ "**واطیعوا اللہ واطیعوا الرسول**" (یعنی اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرو)۔ "**من یطع الرسول فقد اطاع اللہ**" (۵۴) (جس نے رسول کی اطاعت کی گویا اس نے اللہ کی اطاعت کی)۔ اسی قسم کی کئی اور آیات بھی ہیں جو لفظاً یا معناً حدیث کے واجب العمل ہونے کی تائید کرتی ہیں۔

احادیث کے بارے میں مذاہب اسلامی کا اختلاف ہے۔ اس میں پہلا اختلاف تو اہل سنت اور اہل شیعہ کا ہے۔ اہل شیعہ کے نزدیک صرف وہی احادیث قابل قبول ہیں جنہیں اہل بیت نے روایت کیا ہو۔ اور وہ احادیث کو اخبار کہتے ہیں۔ محدثین اہل شیعہ کا قول ہے کہ جس حدیث کی روایت اہل بیت (علیہم السلام) سے نہ ہو وہ مصنوعی ہے (۵۵)۔

پھر حدیث کے بارے میں اہل سنت کے بھی دو فرقے ہیں: ایک اہل الرائے کا فرقہ عراق میں اور دوسرا اہل حدیث کا فرقہ حجاز میں ہے۔ ایک فرقہ دوسرے فرقے کی حدیث کو تسلیم نہیں کرتا۔ اسی قسم کا اختلاف مصطلحات حدیث میں اور ان کے شرائط قبول میں ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

روایت کے لحاظ سے حدیث کی تین قسمیں ہیں: متواتر' مشہور اور احاد۔ متواتر وہ حدیث کہلاتی ہے جس کا یقینی ہونا بالکل ظاہر ہو یعنی اسے اتنے کثیر التعداد راویوں نے روایت کیا ہو جن کا کسی جھوٹی بات پر متحد ہو جانا ممکن نہ ہو۔ مشہور حدیث ایسی حدیث کو کہتے ہیں جسے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے زمانے میں تو ایک یا دو نے ہی روایت کیا ہو لیکن بعد میں وہ اس قدر مشہور ہوگئی ہو کہ اسے کثیر التعداد راوی روایت کرتے رہے ہوں۔ خبر واحد ایسی حدیث کو کہا جاتا ہے جو متواتر اور مشہور سے کم درجے کی ہو۔

خبر واحد کے قبول کرنے میں بہت اختلاف ہے۔ یعنی ایسی حدیث جس کی روایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک کے بعد ایک راوی کرتا چلا آیا ہو۔ بعض علماء ایک آدمی کی شہادت پر قیاس کرتے ہوئے خبر واحد کو قابل قبول نہیں سمجھتے لیکن بعض علماء بغیر تائید قرائن سے اسے قابل قبول سمجھتے ہیں جیسے مذہب ظاہری میں' اور امام احمد بن حنبل کی ایک روایت میں۔ ان کی یہ دلیل ہے کہ جب رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کسی مسئلے کے متعلق کوئی فتویٰ صادر فرماتے تھے تو تمام اہل مدینہ کو جمع نہیں فرماتے تھے۔ جمہور فقہاء کے نزدیک ایک آدمی کی بیان کردہ حدیث' جب کہ وہ عادل بھی ہو' قابل یقین ہے' اور جب اس کی تائید قرآن سے ہوتی ہو تو وہ بھی قبول کی جائے گی (۵۶)۔

خبر واحد کے لیے یہ شرط ہے کہ اس کا راوی مسلمان ہو' عاقل بالغ ہو' ثقہ ہو اور اپنی قوت حافظہ کے لیے مشہور ہو۔ ان شرائط کے پیش نظر عورت' غلام اور نابینا کی روایت تو قابل قبول ہوگی لیکن نابالغ' دیوانے' کافر اور فاسق کی روایت قابل قبول نہ ہوگی۔ روایت حدیث میں صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کی ثقاہت اور اور اصابتِ رائے پر جمہور علماء کا اتفاق ہے کہ ان کی روایت معتبر ہے۔ صدقِ حدیث کے معاملے میں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ' حضرت عمر رضی اللہ عنہ' حضرت علی رضی اللہ عنہ'

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ' حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ' حضرت عبداللہ بن عباس' حضرت معاذ بن جبل' سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا' حضرت ابو ہریرہ اور انس بن مالک' نیز ان جیسے اور صحابہ (رضوان اللہ علیہم اجمعین) خاص طور پر مشہور ہیں۔

حدیث میں راویوں کے سلسلے کو لفظ "حدثنا" (بیان کیا ہم نے) یا اس کے مرادف الفاظ "اخبرنا" و "انبانا"(۵۷) کے ذریعے بیان کیاجاتا ہے۔ جس حدیث میں سلسلہ روایت جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچ جائے تو وہ حدیث متصل کہلاتی ہے اور جس کے سلسلہ روایت میں سے کوئی راوی چھوٹ جائے تو اسے حدیث مرسل کہتے ہیں۔ جس حدیث مرسل کو کسی صحابی نے روایت کیا ہو' وہ بالاتفاق مقبول ہے اور جو حدیث مرسل اکابر تابعین میں سے کسی نے روایت کی ہو وہ امام شافعی کے سوا اور سب کے نزدیک مقبول ہے۔ امام شافعی کے نزدیک حدیث مرسل کو قبول کرنے کی شرط یہ ہے کہ کسی اور دلیل سے بھی اس کی تائید ہوتی ہو۔ اور جو حدیث مرسل کسی صحابی یا اکابر تابعین میں سے کسی نے رویت نہ کی ہو' اس کے مقبول ہونے میں اختلاف ہے (۵۸)۔

فقہا کا آخری اختلاف اس حدیث کے صحیح ہونے میں ہے جو بلحاظ معنی روایت کی گئی ہو اور روایت باللفظ نہ ہو۔ ایسی حدیث کے متعلق مختار رائے یہ ہے کہ اس شخص کی روایت بالمعنی مقبول ہوگی جو الفاظ کا مفہوم اور ان کا محل استعمال سمجھنے کی مہارت تامہ رکھتا ہو۔ نیز مطلب بیان کرنے میں کوئی کمی بیشی نہ کرے (۵۹)۔

اصطلاح حدیث کے اسی اختلاف کی وجہ سے کئی مذہب بن گئے کیونکہ کسی مسئلے میں ایک کے نزدیک ایک حدیث صحیح ہے اور دوسرے کے نزدیک صحیح نہیں۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ فتوے بھی مختلف ہوگئے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

احادیث موضوعہ

حدیث کو سب سے بڑا خطرہ یہ پیش آیا کہ بہت سی جھوٹی حدیثیں گھڑلی گئیں۔ تاریخ اسلامی کے بعض دور ایسے گزرے ہیں جن میں بہت سی مصنوعی حدیثیں مروج ہوگئیں۔ یا تو سیاسی جماعت بندی کی بنا پر یا قصہ خوانوں کے لیے مواد فراہم کرنے کی غرض سے یا ان کے علاوہ دوسری ضرورتوں کی وجہ سے(۶۰)۔ جو احادیث صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین اور اکابر تابعین کے زمانے میں مروج تھیں ان کے مقابلے میں بے شمار نئی حدیثیں ان کے بعد بنالی گئیں' بلکہ ایسی ضعیف اور بے اصل حدیثیں بیان کی جانے لگیں جنہیں عقل سلیم کبھی باور نہیں کرسکتی۔ انہیں دیکھتے ہوئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیش گوئی کی صداقت پایۂ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے کہ **سیکون فی آخر امتی اناس یحدثونکم مالم تسمعوا انتم ولا آباؤکم فایاکم وایاھم**(۶۱) (یعنی میری امت کے آخری زمانے میں ایسے لوگ بھی ہوں گے جو تم سے ایسی حدیثیں بیان کریں گے جو نہ کبھی تم نے سنی ہوں گی نہ تمہارے آباواجداد نے' پس ایسے لوگوں سے بچنا)۔

احادیثِ موضوعہ کی مثالیں

"**الدیک صدیقی و حبیبی**" (یعنی سفید مرغ میرا دوست ہے)۔ **الفارۃ انھا یھودیۃ**" (چوہیا پہلے یہودن تھی)۔ **الضب کان یھودیا عاقا فمسخ** (گوہ پہلے نافرمان یہودی تھی پھر اس کی صورت مسخ کردی گئی)۔ "**السنور عطسۃ الاسد**" (بلی شیر کی چھینک سے پیدا ہوئی)۔ "**الخنزیر عطسۃ الفیل**" (سؤر ہاتھی کی چھینک سے پیدا ہوا)۔ "**اکل السمک یذھب الجسد**" (مچھلی کھانے سے جسم دبلا ہوتا ہے)۔ "**قلب المومن حلو یحب الحلاوۃ**" (مسلمان کا دل میٹھا ہوتا ہے اور مٹھاس کو پسند کرتا ہے)۔ "**لوکان الارز رجلا لکان حلیما**" (اگر چاول آدمی ہوتے تو بہت رحم دل ہوتے)۔ " **الباذنجان شفاء من کل داء**" (بینگن ہر مرض کی دوا ہے)۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

"العازب فراشه من النار" (مجرد مرد کا بستر آگ کا ہوگا)۔ "مسکین رجل بلا امراۃ و مسکینه امراۃ بلا رجل" (بغیر عورت کے مرد مسکین ہے اور بغیر مرد کے عورت مسکین ہے)۔ "اکرموا عمتکم النخلة" (۶۲) (اپنی پھوپھی کھجور کا احترام کرو)۔ "البحر هو من جهنم" (سمندر جہنم کا ٹکڑا ہے)۔ "شر الحمیٰ الاسود القصیر(۶۳) (سب سے زیادہ شریر گدھا وہ ہوتا ہے جو چھوٹا اور سیاہ ہو)۔

اگر جھوٹی حدیثیں بنانے والے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے سبق حاصل کرتے : "من یقل علی مالم اقل فلیتبوا مقعده من النار(۶۴) (یعنی جو شخص میری طرف ایسا قول منسوب کرے جو میں نے نہیں کہا تو وہ اپنا ٹھکانا جہنم بنالے)۔ اگر وہ لوگ حضرت عمر بن خطاب' حضرت زبیر' حضرت عبداللہ بن مسعود اور سعد بن ابی وقاص جیسے صحابہ (رضوان اللہ علیہم اجمعین) کے نقش قدم پر چلتے جو حدیث بیان کرنے اور اس کی تدوین سے اس لیے ڈرتے تھے کہ کہیں حدیث میں کچھ ردو بدل یا کمی بیشی نہ ہوجائے' اور اگر وہ ایسا کرتے تو شریعت اسلامی کو بہت سی جھوٹی باتوں اور گمراہ کن اقوال سے بچالیتے۔ ایسی جھوٹی حدیثیں بہت سی ہیں جن کو بعض جاہلوں نے الہ کار بنایا تاکہ وہ شریعت میں ایسی باتیں داخل کرکے' جو اس میں نہیں تھیں' اس کے اصلی خدوخال کو بدل سکیں۔

لیکن یہ ضروری نہیں کہ اس کذب و افترا کا یہ مطلب لیا جائے کہ ہر حدیث کو موضوع تصور کیا جائے تاوقتیکہ اس کے صحیح ہونے کی کوئی دلیل موجود نہ ہو' جیسا کہ مستشرقین کا خیال ہے۔ البتہ جس چیز کا تجزیہ ضروری ہے وہ یہ ہے کہ اصطلاح حدیث کے علماء نے ایسی احادیث کو اختیار نہیں کیا جن میں ضعف ہو بلکہ انہوں نے تو راویوں کے پرکھنے اور ان کا سلسلۂ روایت' حافظہ اور ثقاہت معلوم کرنے کے لیے ایسا صحیح اور علمی معیار قائم کردیا ہے جو قابل وثوق طریقے سے ان کے اصلی حالات معلوم کرنے میں بالکل صحیح راہنمائی کرتا ہے(۶۵)۔ یہی وجہ ہے کہ ہم آج کل نئے مذہب سلفیہ

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کے آئمہ کو دیکھتے ہیں کہ وہ تقلید کے خلاف علم بغاوت بلند کرتے ہیں اور اپنے اجتہاد سے مسائل شرع کا تجزیہ کرتے ہیں حتیٰ کہ وہ صحیحین کی تمام احادیث کو بھی قابل قبول نہیں سمجھتے بلکہ ثابت کرتے ہیں کہ خود امام بخاری اور ان کی احادیث کے راوی بھی معصوم عن الخطا نہیں (۶۶)۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فصل چہارم

اِجماع

دلائلِ اِجماع

جمہور فقہا کے نزدیک کتاب و سنت کے بعد اسلامی قانون کا تیسرا ماخذ اجماع شمار ہوتا ہے۔ اور کسی حکمِ شرعی پر کسی زمانے میں مسلمان مجتہدوں کا متفق ہو جانا اجماع کہلاتا ہے۔

فقہاء نے اجماع کو دلیلِ شرعی ثابت کرنے کے لیے قرآن و سنت کے دلائل اور براہینِ عقلیہ سے استدلال کیا ہے جس کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

پہلی دلیل قرآنی:۔ آیتِ کریمہ: "ومن یشاقق الرسول من بعد ماتبین له الهدیٰ و یتبع غیر سبیل المومنین نوله ماتولی و نصله جهنم وساءت مصیرا" (۶۷) (یعنی جو شخص سیدھا راستہ ظاہر ہونے کے بعد رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خلاف ورزی کرتے ہوئے ایسی راہ اختیار کرے جو مسلمانوں کی نہیں تو ہم اسے متوجہ رکھیں گے اسی طرف جس طرف وہ متوجہ ہوا ہے اور داخل کریں گے اسے جہنم میں جو بہت برا ٹھکانا ہے)۔ پس اجماع ہی مسلمانوں کا راستہ ہے اور واجب الاتباع ہے۔ چنانچہ ثابت ہوا کہ اجماع دلیل شرعی ہے۔

آیتِ کریمہ: "یا ایها الذین امنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم فان تنازعتم فی شئی فردوه الی الله الرسول" (۶۸) (یعنی اے مومنو! اللہ، اس کے رسول اور مسلمان حاکم وقت کی اطاعت کرو، اور اگر کسی مسئلے میں تمہارا اختلاف ہو جائے تو خدا اور اس کے رسول کی طرف رجوع کرو)۔ اس آیت سے ضمناً یہ بھی

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ثابت ہوا کہ اختلاف کی صورت میں اجماعِ امت دلیلِ شرعی کی حیثیت سے قابلِ قبول ہے۔

آیاتِ قرآنی: "واعتصموا بحبل اللّٰہ جمیعاً ولا تفرقوا (یعنی سب مل کر اللہ کی رسّی کو مضبوطی سے پکڑ لو اور منتشر نہ ہو)۔ "کنتم خیر امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف و تنهون عن المنکر" (یعنی تم لوگوں میں سب سے بہتر امت پیدا کیے گئے ہو کیونکہ تم نیکی کا حکم دیتے ہو اور برائی سے روکتے ہو)۔ "وکذالک جعلناکم امة وسطا لتکونوا شهداء علی الناس" (یعنی اور اسی طرح ہم نے تمہیں بیچ کی امت بنایا تاکہ تم لوگوں پر گواہ رہو)۔ یا ایهاالذین آمنو اتقوا اللّٰہ و کونوا مع الصادقین(۶۹) یعنی' اے مومنو! ڈرو اللہ سے اور ہوجاؤ سچے لوگوں کے ساتھ)۔

دوسری دلیل متعدد احادیث: "امتی لا تجمع علی الخطاء اوعلی الضلالة" (۷۰) (یعنی میری امت غلط بات پر یا گمراہی پر جمع نہ ہوگی۔) "یداللّٰہ مع الجماعة (۷۱) (یعنی جماعت کے ساتھ اللہ کی تائید ہوتی ہے)۔

تیسری دلیل ابنِ مسعودؓ کا قول: "ما رأہ المسلمون حسنا فهو عند اللّٰہ حسن وما رآہ المومنون قبیحا فهو عند اللّٰہ قبیح"(۷۲) (یعنی جس چیز کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہے اور جسے مسلمان برا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بری ہے)۔

چوتھی اور آخری دلیل عقلی: چوتھی دلیل یہ ہے کہ کسی زمانے کے تمام علمائے مجتہدین کا کسی غلط فیصلے پر اس طرح جمع ہوجانا عادتاً" اور عملاً" ناممکن ہے کہ ان میں سے کسی کو بھی غلطی کا احساس نہ ہو۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اجماع کے معنی اور شرائط

جمہور علما کے نزدیک اجماع کی تعریف یہ ہے کہ کسی زمانے میں تمام مسلمان مجتہدین کسی فیصلے پر متفق ہوجائیں۔ اسی لیے ان کے نزدیک صرف مدینے کے مجتہدین کا اجماع معتبر نہیں برخلاف امام مالکؒ کے۔ انہوں نے فرمایا کہ مدینہ دارالہجرۃ اور صحابہ (رضوان اللہ علیہم اجمعین) کا مرکز ہے اور اہل مدینہ وحی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات دوسروں سے زیادہ جانتے تھے۔ ان خصوصیات کے پیش نظر صرف مدینے کے علماء کا اجماع معتبر ہونا چاہیے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود فرمایا ہے: "انما المدینة کالکیر تنفی خبثها و ینصع طیبها .... وهی المدینة تنفی الناس کما ینفی الکیر خبث الحدید"[۳] (یعنی بے شک مدینہ بھٹی کی مانند ہے کہ جس کا میل کچیل صاف ہوجاتا ہے اور وہ خالص رہ جاتا ہے۔ مدینہ برے لوگوں کو اس طرح نکال دیتا ہے جیسے بھٹی لوہے کے میل کچیل کو)۔

اسی طرح مذہب مختار میں یہ شرط نہیں ہے کہ اجماع صحابہ (رضوان اللہ علیہم اجمعین) ہی کا ہو بلکہ صحابہ کے علاوہ بھی مقبول ہے۔ اس مسئلے میں امام احمد بن حنبلؒ اور داؤد ظاہریؒ کی رائے علمائے جمہور کے خلاف ہے کیونکہ ان کے نزدیک خاص صحابہ (رضوان اللہ علیہم اجمعین) کا اجماع ہی معتبر ہے اور کسی کا نہیں (۷۴)۔

آخری مختار رائے یہ ہے کہ صرف چار خلفائے راشدین کا کسی مسئلے پر متفق ہوجانا اجماع نہیں کہلائے گا تاوقتیکہ ان کی مخالفت کسی صحابی نے نہ کی ہو، بخلاف قاضی ابوحازم حنفی اور امام احمد بن حنبل کی ایک روایت کے کیونکہ ان دونوں کے نزدیک خلفائے راشدین کا متفق ہوجانا اجماع ہے۔ اور وہ دونوں اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں: "علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین"[۵] (یعنی اے مسلمانو! تم پر میری اور خلفائے راشدین کی پیروی لازم ہے)۔

اجماع کی دو صورتیں ہیں: یا تو صراحتاً اظہار رائے ہو یا بذریعۂ سکوت۔ اجماع

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

سکوتی کی صورت یہ ہے کہ کسی مجتہد نے کسی مسئلے میں فتویٰ دیا ہو اور وہ فتویٰ اس زمانے کے تمام مجتہدین کے علم میں بھی آگیا ہو لیکن کسی نے اس کی تردید نہ کی ہو۔ امام ابوحنیفہؒ کے اکثر شاگردوں نے اجماعِ سکوتی کو حجت قرار دیا ہے لیکن امام شافعیؒ اجماع سکوتی کو حجت تسلیم نہیں کرتے۔ آمدی نے اس معاملے میں درمیانی رائے اختیار کی ہے اور وہ یہ کہ اجماع سکوتی ظنی ہے۔ ایسا اجماع ظنی حجت تو بن سکتا ہے مگر قطعی حجت قرار نہیں دیا جاسکتا(۷۶)۔

اب تک ہم نے جو کچھ بیان کیا وہ مسئلہ اجماع کے متعلق مذاہب اہل سنت کی آراء کا خلاصہ ہے۔ لیکن اہل شیعہ کے نزدیک صرف وہی اجماع معتبر ہے جو یا تو اہل بیت (علیہم السلام) کے اتفاق رائے سے حاصل ہوا ہو یا آئمہ مجتہدین کے اتفاق میں کوئی امام معصوم بھی شریک ہو۔ چنانچہ اہل شیعہ کے نزدیک اجماع کی تعریف یہ ہے کہ آئمہ مجتہدین کے متفقہ فیصلے کی تائید امام معصوم کے قول سے بھی ہوتی ہو۔ نہ یہ کہ صرف مجتہدین کسی رائے پر متفق ہوجائیں(۷۷)۔

آخری ریمارک

جن مسائل کے متعلق قرآن و سنت میں یا تو سرے سے کوئی حکم موجود نہ ہو یا ہو تو صریحی حکم نہ ہو' ایسے مسائل میں تغیرات زمانہ اور فقہائے مجتہدین کی آراء کے زیر اثر اجماع اسلامی قانون سازی کا ذریعہ بن جاتا ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فصل پنجم

قیاس

قیاس کے معنی

جب فتوحاتِ اسلامی دور دراز ملکوں تک پہنچیں، مملکت اسلامی کا دائرہ بہت وسیع ہوگیا اور یہ سلسلہ صدیوں تک اسی طرح جاری رہا تو ایسے نئے نئے مسائل پیش آنے لگے جن کے متعلق نہ تو قرآن و سنت میں کوئی حکم موجود تھا اور نہ ان کے بارے میں اجماعِ امت تھا۔ چنانچہ ان کا حل تلاش کرنے کے لیے فقہا عقل کو حکم بنانے اور رائے کو کام میں لانے پر مجبور ہوئے۔ لیکن وہ اس بارے میں بالکل آزاد نہ تھے بلکہ وہ ان قواعد وضوابط کے پابند تھے جنہیں انہوں نے ایک نئے باب یعنی باب القیاس میں درج کیا اور اس کو اسلامی قانون کی چوتھی دلیل قرار دیا۔

قیاس کو دلیلِ شرعی قرار دینے میں فقہا نے قاعدۂ شرعی کے اس اصول سے استدلال کیا ہے کہ شریعت کے تمام احکام مخصوص اغراض و مصالح پر مبنی ہیں، اور اغراض و مصالح ہی ان احکام کی علت غائی اور ان کے وجود کا سبب ہیں، اس لیے فقہا احکام کے علل و اسباب دریافت کرتے ہیں۔ چنانچہ جب وہ کسی مسئلے کے متعلق ایسے حکم کی علتِ غائی دریافت کرلیتے جو نص کی رو سے دیا گیا ہو تو ان کے لیے یہ ممکن ہوجاتا کہ کسی دوسرے مسئلے کو اسی پر قیاس کرسکیں اور اس کو بھی ویسا ہی حکم دے سکیں جیسا پہلے مسئلے کو دیا گیا تھا، بشرطیکہ دونوں کی علت غائی ایک ہو۔

جیسے شراب آیت قرآنی کی رو سے حرام ہے اور اس کی حرمت کا سبب نشہ ہے۔ اگر ہم فرض کرلیں کہ نبیذ (کھجور وغیرہ کی شراب)، آیت قرآنی کی رو سے حرام نہیں(۷۸) تو چونکہ اس میں بھی نشہ ہوتا ہے لہٰذا شراب پر قیاس کرکے اس پر بھی

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

حرمت کا حکم لگانا ممکن ہوگیا۔ اسی لیے جب ان میں نشہ باقی نہیں رہتا تو دونوں پر سے حرمت کا حکم اٹھ جاتا ہے (۷۹)۔

اسی طرح فقہا نے قیاسِ معکوس بھی استعمال کیا ہے۔ یعنی اگر کسی چیز میں وہ سبب موجود نہ ہو جو آیتِ قرآنی کی رو سے کسی دوسری چیز میں حرام ہونے کا باعث ہوا تو اس پر حرام ہونے کا حکم نہیں لگاتے۔

اس لحاظ سے اصطلاحاً قیاس کی دو قسمیں قرار دی گئی ہیں: ایک قیاس طرد اور دوسری قیاسِ عکس۔ قیاسِ طرد کا مطلب یہ ہے کہ فرع اور اصل دونوں میں یکساں طور پر وہ علت پائی جائے جس کے سبب اصل کے حرام ہونے کا حکم دیا گیا ہو (۸۰)۔ قیاس عکس کا مفہوم یہ ہے کہ ایک چیز پر ایسا حکم لگایا جائے جو دوسری چیز کے حکم کے متناقض ہو اور وہ اس لیے کہ دونوں حکموں کی علتیں مختلف (۸۱) ہیں۔ جیسے ہم کہیں کہ دودھ اس لیے حلال ہے کہ اس میں شراب کی طرح نشہ نہیں۔ جب قیاس کا لفظ استعمال ہوتا ہے تو عام طور پر قیاسِ طرد مراد ہوتا ہے اور قیاس کی اسی قسم میں اس کے لغوی معنے اندازہ اور مساوات کے بھی پائے جاتے ہیں۔

دلائلِ قیاس

مذاہبِ اسلامی کے اختلاف کا ایک سبب قیاس بھی ہے۔ شیعہ امامیہ (۸۲)، داؤد ظاہری اور ان کے مقلدین (۸۳) نے تو قیاس کو تسلیم ہی نہیں کیا، البتہ جمہور فقہا اور شیعہ زیدیہ (۸۴) کے نزدیک قیاس قابلِ قبول ہے۔

اسی طرح جمہور فقہا کا اس میں بھی اختلاف ہے کہ قیاس کس حد تک قابلِ اعتماد ہوسکتا ہے۔ چنانچہ اہل الرائے یا عراقی اسکول نے تو اس میں بڑی وسعت رکھی ہے لیکن اہل حدیث یا حجازی اسکول نے اس میں بڑی سختی برتی ہے۔ بعض احناف نے یہاں تک کہہ دیا ہے کہ قیاس کے معاملے میں دو چیزوں کی مماثلت ہی کافی ہے اور

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

علت مشترکہ کی بھی ضرورت نہیں۔ ادھر احمد بن حنبلؒ نے حدیث مرسل اور ضعیف حدیث کو قیاس پر ترجیح دی ہے اور کہا ہے کہ قیاس کو تو اشد ضرورت کے وقت ہی استعمال کرنا چاہیے (۸۵)۔

قیاس کے مسئلے نے اپنے مخالفین و موافقین میں بڑا ہنگامہ پیدا کردیا تھا۔ ہر فریق نے اپنے اثباتِ دعویٰ کے لیے دلائلِ شرعیہ پیش کیے ہیں۔ ہم ان میں سے اہم دلائل کو اختصار کے ساتھ بیان کرتے ہیں:

مخالفینِ قیاس کا خیال ہے کہ قیاس کی ضرورت ہی نہیں کیونکہ قرآن مجید نے اس کے لیے کوئی گنجائش باقی نہیں رکھی۔ چنانچہ آیات میں مذکور ہے: "**ونزلنا علیک الکتاب تبیانا لکل شئی**" (یعنی اے رسول! ہم نے تجھ پر ایک ایسی کتاب نازل کردی ہے جس میں ہر چیز کی وضاحت موجود ہے)۔ "**ما فرطنا فی الکتاب من شئی**" (یعنی کوئی چیز ایسی نہیں جس کا ذکر ہم نے قرآن میں نہ کردیا ہو)۔ "**وما اختلفتم فیه من شئی فحکمه الی اللّٰه**"[۸۶] (یعنی جس مسئلے میں تمہارا اختلاف ہو' اس کے فیصلے کے لیے اللہ کی طرف رجوع کرو)۔

مخالفین نے یہ دلیل بھی پیش کی ہے کہ قیاس ایک ایسی ظنی چیز ہے جس پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا۔ "**وان الظن لا یغنی من الحق شیئا**"[۸۷] (یعنی ظن اثبات حق کے لیے مفید نہیں ہوسکتا)۔ نیز انہوں نے مزید ثبوت کے لیے یہ حدیث پیش کی ہے "**اعظمها فتنة علی امتی قوم یقیسون الامور برایهم فیحلون الحرام و یحرمون الحلال**"[۸۸] (یعنی میری امت کے لیے سب سے بڑا فتنہ وہ لوگ ثابت ہوں گے جو مسائل کا فیصلہ اپنی رائے اور قیاس سے کریں گے۔ پس وہ حرام کو حلال اور حلال کو حرام کردیں گے)۔ اور وہ ثبوت میں بعض صحابہ کا وہ قول بھی پیش کرتے ہیں جو قیاس کی مذمت میں آیا ہے۔ تمام دلائل عقلی و نقلی پیش کرنے کے بعد مخالفین قیاس نے یہ نتیجہ نکالا کہ قیاس ہی کی وجہ سے رائے اور مذاہب کی مختلف راہیں پیدا ہوتی ہیں۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

پہلی دلیل قرآن میں ہے : **وتلک الامثال نضربها للناس وما یعقلها الاالعالمون**" (یعنی ہم یہ مثالیں لوگوں (کے غور و خوض) کے لیے بیان کرتے ہیں اور انہیں صرف اہل علم ہی سمجھتے ہیں)۔ "**فاعتبروا یا اولی الابصار**"[۸۹] (یعنی پس عبرت حاصل کرو اے آنکھوں والو) اور یہ ظاہر ہے کہ مثالوں کا سمجھنا اور واقعات سے عبرت حاصل کرنا اُسی وقت ممکن ہے کہ ایک چیز کے حسن و قبح کو دوسری چیزوں کے سامنے رکھ کر موازنہ کیا جائے جیسا کہ قیاس میں ہوتا ہے۔

دوسری دلیل حدیث سے ہے : "**انا اقضی بینکم بالرأی فیما لم ینزل فیه وحی**" (حضور سرور عالمؐ فرماتے ہیں کہ جن معاملات کے لیے وحی نازل نہیں ہوتی ان کا فیصلہ میں اپنے رائے سے کرتا ہوں۔) اسی طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک روایت ہے۔ آپ نے ابن مسعود سے فرمایا : "**اقض بالکتاب والسنة اذا وجدتهما فاذا لم تجد الحکم فیهما اجتهد رأیک**" (یعنی جب تم قرآن و سنت میں کوئی حکم پاؤ تو اس کے مطابق فتویٰ دو اور جب کوئی حکم قرآن و سنت میں نہ پاؤ تو اپنی رائے سے اجتہاد کرو)۔ اسی قسم کے الفاظ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ بن جبلؓ اور ابوموسیٰ اشعریؓ سے اُس وقت فرمائے تھے جب آپ نے انہیں قاضی بنا کر یمن بھیجا تھا (۹۰)۔

نیز روایت ہے کہ قبیلہ جہینہ کی ایک عورت نبی صلعم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا : "میری ماں نے حج کی مَنّت مانی تھی مگر حج کرنے سے پہلے اس کی وفات ہوگئی۔ کیا میں اس کی طرف سے حج کرسکتی ہوں۔" آپ نے فرمایا : "ہاں اس کی طرف سے حج کر۔ ذرا سوچ تو سہی اگر تیری ماں پر قرض ہوتا تو کیا تو اسے ادا نہ کرتی؟ پس اللہ کا قرضہ بھی ادا کر کیونکہ اللہ کے قرضے کی ادائیگی سب سے مقدم(۹۱) ہے"۔ پس اس حدیث سے یہ استدلال کیا جائے گا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فریضہ حج کو

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ادائیگی قرض کے فریضے پر قیاس فرمایا۔

تیسری دلیل: قیاس کرنے میں تمام صحابہ متفق تھے اور اس کا ایک ثبوت وہ فقرہ ہے جو حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے حضرت ابوموسیٰ اشعری کو لکھا تھا "اعرف الامثال والاشباہ وقس الامور عندک (۹۲) (یعنی امثال و نظائر کو پہچانو اور سمجھو' پھر زیر فتویٰ مسائل کو ان پر قیاس کرو)۔ اس کے متعلق حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی ایک اور روایت ہے کہ آپ نے شرابی کی سزا کے متعلق صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین سے مشورہ طلب کیا تو حضرت علی بن ابی طالب نے فرمایا: "تطبق علیہ حد المفتری ای ثمانین جلدۃ لانہ اذا شرب سکر و اذا سکر ھذی و اذا ھذی افتری (۹۳) (شرابی کو تہمت لگانے والے کی سزا دیجئے یعنی ۸۰ کوڑے' کیونکہ جب اس نے شراب پی تو اس کو نشہ ہوا اور جب نشہ ہوا تو بیہودہ بکا' جب بیہودہ بکا تو تہمت لگائی)۔ پس اس مثال میں شراب پینے کو تہمت لگانے پر قیاس کیا گیا ہے۔

چوتھی دلیل: مخالفینِ قیاس نے جو دلائل بیان کیے ہیں' ان کا جواب اس طرح دیاجاسکتا ہے کہ وہاں رائے سے مراد وہ رائے ہے جو ہوائے نفسانی پر مبنی ہو۔ ایسی رائے یقیناً" قیاس فاسد شمار ہوگی۔ لیکن وہ صحیح قیاس جو واقعی اسباب کے لحاظ سے کیا جائے اور شرعی اصول و ضوابط کے مطابق ہو' وہ یقیناً" قابل قبول ہونا چاہیے' کیونکہ ایسا قیاس قرآن و حدیث کے خلاف کبھی نہیں ہوسکتا' کیونکہ وہ قیاسی فیصلے جو اصول شرع کے مطابق کیے جائیں وہ کسی حالت میں بھی قرآن و حدیث کے مخالف نہیں ہوں گے (۹۴)۔

قیاس کے ارکان اور شرائط

قیاس کے چار ارکان ہیں: (۱) اصل' مقیس علیہ (جس پر قیاس کیا جائے) (۲)

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فرع' مقیس (جس چیز کو قیاس کیا جائے) (۳) حکم ' جو حکم قیاس کے بعد لگایا جائے' (۴) علت یعنی وہ وصف جو مقیس علیہ اور مقیس میں مشترک ہو اور قیاس کا سبب ہو۔ پس گزشتہ مثال میں شراب اصل ہے' نبیذ فرع ہے' نشہ علت مشترکہ ہے اور حرام ہونا حکم شرعی ہے۔

مذہب مختار کے نزدیک صحتِ قیاس کے لیے مندرجہ ذیل شرائط ہیں:

اول: علت ایسا وصف ہو جو شرعاً" معتبر ہو اور وہ بالکل صریح اور معین ہو' مخفی اور غیر معین نہ ہو (۹۵)۔

دوم: مقیس و مقیس علیہ میں ایک ہی علت (وصف) موجود ہو' کیونکہ وہ مختلف اوصاف قیاس کے لیے کافی نہیں جو آپس میں مماثلت اور مشابہت رکھتے ہوں' کیونکہ ایک چیز دوسری کے ساتھ اسی وقت مل سکتی ہے جب دونوں میں کلی مماثلت ہو (۹۶)۔

سوم: اصل یا مقیس علیہ کا حکم عام ہو۔ اسی لیے اس حکم پر قیاس کرنا جائز نہ ہوگا جو کسی خاص واقعے کے ساتھ مخصوص ہو۔ "قواعد الجامع" میں یہ عبارت مذکور ہے: "**النص علی خلاف القیاس یقتصر علی مورده**" (یعنی حدیث کا جو حکم خلاف قیاس ہوگا' وہ خاص واقعے کے ساتھ مخصوص رہے گا۔) قواعدِ مجامع میں ایک وہ قاعدۂ کلیہ بھی ہے جو "مجلّہ" کی دفعہ ۵۱ میں مذکور ہے کہ "**ماثبت علی خلاف القیاس ففیره لا یقاس علیه**" (۹۷) (یعنی جو حکم خلافِ قیاس ثابت ہو اس پر کسی اور کو قیاس نہیں کرسکتے۔) یہ اصول آج کل کے اس مشہور قاعدے کے مطابق ہے کہ مستثنیات اپنی جگہ محدود رہتے ہیں (۹۸)۔

جیسا کہ ہم آئندہ دیکھیں گے کہ "مجلّہ" میں گواہی کا نصاب دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں (۹۹) ہے لیکن ایک روایت ہے کہ نبی کریم صلعم نے خزیمہ بن ثابت انصاری کی شہادت کو دو مردوں کی گواہی کے برابر تصور فرمایا۔ (۱۰۰) ۔ یعنی خلاف قیاس

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تنہا خزیمہ کی گواہی فیصلے کے لیے کافی سمجھی گئی۔ پس یہ استثنا خزیمہ ہی کے ساتھ مخصوص رہے گا اور جمہور فقہا نے اس حکم پر دوسرے حکم کو کبھی قیاس نہیں کیا (۱۰۱) اور نہ اس واقعے کے علاوہ کہیں اور کسی ایک مرد کی گواہی کافی سمجھی گئی ہے۔

حاصل کلام یہ کہ قیاس اس وقت تک صحیح شمار نہ ہوگا اور نہ دلیل شرعی قرار دیا جاسکتا ہے جب تک اس میں تمام مقررہ شرائط موجود نہ ہوں۔ اور ایسا قیاس چونکہ منطقی ضابطوں پر مبنی ہوتا ہے اس لیے اس رائے سے مختلف ہوگا جو محض ہوائے نفسانی پر قائم کی گئی ہو۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فصل ششم

دوسرے دلائلِ شرعیہ

انصاف اور خیرِ مطلق

جمہور فقہا کے متعلق دلائلِ شرعیہ ہم گزشتہ فصل میں بیان کر چکے ہیں اور ہم نے یہ بھی دیکھ لیا ہے کہ قانون اسلامی کا پہلا ماخذ نص ہے اور پھر رائے۔

نص خواہ قرآن کی ہو یا سنت کی' دیگر دلائلِ شرعیہ سے مقدم ہے اور اس امر میں کسی مذہبِ اسلامی کا اختلاف نہیں۔ البتہ نص نہ ہونے کی صورت میں رائے کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ نیز آراء میں وہ رائے سب سے مقدم سمجھی جائے گی جو کسی زمانے کے علمائے مجتہدین کی متفقہ رائے ہو' یعنی اجماع۔ اس کے بعد اس رائے کا درجہ ہے جو ان تمام شرائط و ضوابط کے ساتھ قیاس کی گئی ہو جن کی وضاحت ہم پہلے کر چکے ہیں۔

ہم گزشتہ فصل میں یہ بھی بتا چکے ہیں کہ احادیث قبول کرنے کی شرائط اور اجماع و قیاس کے شرائط کے بارے میں فقہا کے درمیان اختلاف کیسے شروع ہوا۔ لیکن ان کا اختلاف ان مسائل میں اور بھی شدید تھا جن کے لیے چاروں دلائلِ شرعیہ مذکورہ میں سے کوئی دلیل بھی کار آمد نہیں ہو سکتی تھی۔ چنانچہ بعض فقہا نے ایسی نئی دلیلیں اختیار کیں جنہیں دوسرے فقہا نے تسلیم کیا جیسے استحسان' مصالح مرسلہ اور استصحاب۔

ان تمام دلائل جدیدہ کا مقصد یہ ہے کہ رائے' فکر و نظر اور احکام شرعیہ کے اسباب و علل کی تحقیق کی جائے' نیز یہ کہ معاشرۂ انسانی کی فلاح و بہبود کے تقاضوں کو کماحقہ پورا کیا جائے' نیز اس کی بہتری کے لیے انتہائی منفعت بخش ذرائع اختیار کیے جائیں(۱۰۲) جن میں عدل عمرانی اور حقیقی انصاف کا پورے طور پر خیال رکھا گیا ہو۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اگر بامعان نظر دیکھا جائے تو اسلام میں قانون سازی کی بنیاد حقیقی عدل و انصاف ہی پر قائم کی گئی ہے کیونکہ یہ قانون الٰہی ہے اور اس میں دین واخلاق اور اقتصادیات کے تمام ضابطے موجود ہیں اور وہ قدرتی طور پر اپنے ضبط و انضباط کے لحاظ سے ایک دوسرے سے منسلک ہیں۔ نیز یہ بھی طبیعی امر تھا کہ احکام الٰہی کے تمام اصول و دلائل اور ان کے فروعی علوم اور تعلیمات میں یکسانیت اور ہم آہنگی موجود ہو تاکہ وہ احکام ایسے دل نشین ہوجائیں کہ ان احکام کے احترام کے نقوش صفحۂ دل سے کبھی نہ مٹ سکیں۔ مزید برآں ان احکام میں عملی زاویۂ نگاہ سے بھی رضائے الٰہی اور بندوں کی خوشنودی کی پوری پوری ضمانت موجود ہو۔

اسی لیے اللہ تعالیٰ نے عدل اور احسان دونوں لفظوں کو ایک ساتھ استعمال فرمایا ہے: "ان اللہ یامر بالعدل و الاحسان" (۱۰۳) (یعنی خدا انصاف اور بھلائی کرنے کا حکم دیتا ہے)۔ عدل و احسان دونوں عموماً ایک ساتھ ہی استعمال ہوتے ہیں۔ یہاں تک کہ ایک دوسرے کے مترادف بن گئے ہیں۔ عدل کا مفہوم یہ ہے کہ انسان اپنے بھائی کو نقصان نہ پہنچائے اور اپنے بھائی کے لیے بھی وہی چیز پسند کرے جو اپنے لیے پسند کرتا ہے۔ نیز باہمی معاملات میں خلوص و صداقت کو اپنا فرض منصبی تصور کرے۔ حقوق معاشرہ کی ادائیگی کے ضمن میں بھلائی کرنا، چشم پوشی اور رواداری وغیرہ اوصاف خود بخود آجاتے ہیں (۱۰۴)۔

ان فرائض کے ادا کرنے ہی کا یہ نتیجہ ہے کہ فقہا نے اپنے اجتہاد میں ہمیشہ روح شریعت کا خیال رکھا اور ان کی مساعی اسی اعلیٰ نصب العین یعنی عدل حقیقی میں کارفرما رہیں۔ انسانی قوانین عدل حقیقی تک نہیں پہنچ سکے بلکہ انسان کے وضع کردہ قانون تمام مدارج ارتقا طے کرنے کے بعد بھی اس بلند معیار تک نہیں پہنچ سکیں گے جو شریعت الٰہی کا طرۂ امتیاز ہے۔

قدیم زمانے میں رومانی اور انگریزی قانون میں معدلت گستری (۱۰۵) کے تصور نے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

بڑا اہم حصہ لیا ہے۔ چنانچہ رومیوں کا چیف جسٹس پریٹر (۱۰۶) اور انگریزوں کی مقامی عدالتوں کے جج (۱۰۷) پرانے قانون میں نئی نئی ترمیمیں کرنے اور اس کے نقائص (۱۰۸) دور کرنے میں مسلسل مصروف رہے ہیں تاکہ قانون کو حیات انسانی کی ضروریات اور سچائی کے اصولوں کے مطابق چلائیں۔

اس کے بعد ہم مختصر طور پر فقہائے مسلمین کے بقیہ اصولی دلائل کی وضاحت کریں گے اور اگلے باب میں ان قواعد پر روشنی ڈالیں گے جن کی رو سے احکام میں تبدیلی پیدا ہوتی ہے اور اُن اختلافات سے بھی بحث کریں گے جو بظاہر اجتہاد اور نصوص (قرآن و سنت) میں معلوم ہوتے ہیں۔

استحسان

امام اعظم ابوحنیفہ نعمان بن ثابت رحمتہ اللہ علیہ اور آپ کے مقلدین نے اجتہاد بالرائے میں زیادہ وسعت نظر سے کام لیا ہے۔ چنانچہ انہوں نے قیاس استعمال کرنے اور اس کے ذریعے سے استنباطِ احکام میں یہاں تک مبالغہ کیا ہے کہ تمام احکام شرع کے لیے قیاس کو معیار بنادیا' خواہ وہ احکام قرآن وسنت سے ماخوذ ہوں یا نہ ہوں۔

جب کسی مسئلے میں قیاس سے زیادہ قوی دلیل موجود ہو یعنی قرآن یا سنت کی نص یا اجماع تو فقہا نے صریح قیاس ترک کرکے زیادہ قوی دلیل کے مطابق فتویٰ دیا ہے۔ اور یہی استحسان کا مفہوم ہے۔

استحسان کی توضیح کی مثال:

یہ ایک قیاسی ضابطہ ہے کہ ایسی چیز کی بیع جو بیع کے وقت موجود نہ ہو' جائز نہیں (۱۰۹) اور ایسی چیز کا منافع (۱۱۰) بھی چونکہ بیع کے وقت موجود نہیں ہوتا اس لیے احناف کے نزدیک حقیقی مال شمار نہ ہوگا۔ پس ٹھیکے میں چونکہ معدوم چیز کی بیع ہوتی ہے اور

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اس کا منافع بھی حقیقی مال نہیں لہٰذا وہ قیاس کی رو سے ناجائز ہونا چاہیے۔ مگر چونکہ ٹھیکہ قرآن' حدیث اور اجماع تینوں دلائل شرعیہ کی رو سے جائز ہے اور یہ تینوں دلائل قیاس سے زیادہ قوی ہیں اس لیے اس مسئلے میں فقہا نے قیاس کو نظرانداز کرکے ٹھیکے کو ایک امر مستحسن سمجھ کر جائز قرار دیا۔

یہی حال استصناع کا ہے۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے سے کسی چیز کے بنانے کی فرمائش کرے جیسے کشتی وغیرہ۔ پس اس صورت میں بھی چونکہ وہ چیز موجود نہیں جس کا بنانا مطلوب ہے لہٰذا یہ معدوم چیز کی بیع ہوئی جو قیاسی ضابطے کی رو سے ناجائز ہونی چاہئے۔ مگر چونکہ ایسی بیع سنتِ فعلی اور لوگوں کے تعامل یعنی اجماع کی رو سے جائز ہے لہٰذا اس مسئلے میں بھی فقہا نے قیاس ترک کرکے ایسی بیع کو مستحسن سمجھا ہے اور اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔

اس قسم کے طریقۂ استدلال کو' یعنی دلیل قوی کے سامنے قیاس ترک کردینا' اکثر فقہا نے تو تسلیم کرلیا ہے لیکن بعض (۱۱) علما نے اس دلیل پر یہ اعتراض کیا ہے کہ تمام دلائل شرعیہ میں سے صرف دلیل استحسان ہی کو استحسان کیوں کہا جائے۔ اور بعض نے یہ اعتراض کیا ہے کہ ایک نئی دلیل استحسان کا قائم کرنا بالکل بے محل ہے' کیونکہ شریعت اسلامی میں کوئی مسئلہ خلافِ قیاس نہیں۔ اور جو مسئلہ بظاہر خلاف قیاس معلوم ہوتا ہے وہ دو حال سے خالی نہیں' یا تو سرے سے قیاس ہی غلط ہوگا یا وہ حکم شرعی قرآن اور حدیث سے ثابت (۱۲) نہ ہوگا۔

بہرصورت اگر استحسان کے یہی مخصوص معنی مراد لیے جائیں تو کوئی نفس الامری اختلاف باقی نہیں رہتا اور اس مفہوم کے لحاظ سے استحسان کے اصلی لغوی معنی بھی محفوظ رہتے ہیں' کیونکہ یہ کلیہ یعنی استحسان مصدر ہے جس کے معنی ہیں کسی چیز کو اچھا سمجھنا۔ اور اس میں کچھ شک نہیں کہ تمام فقہا نے قرآن اور قوی دلیلوں کو دوسرے دلائل پر مقدم سمجھا ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اصل مسئلے میں اختلاف کا سبب یہ ہے کہ احناف استحسان کو قیاس خفی کے معنوں میں استعمال کرتے ہیں کیونکہ یہ قیاسِ جلی مذکور سے مختلف ہے۔ وہ قیاس خفی کی یہ تعریف کرتے ہیں : "دلیل ینقدح فی نفس المجتهد لا تساعده العبارة عنه ولا یقدر علی ابرازه و اظهاره" (یعنی قیاس خفی ایسی دلیل ہے جو مجتہد کے دل پر تو نقش ہوتی ہے لیکن وہ اسے لفظوں میں ظاہر نہیں کرسکتا) اور یہ کہ "ترک القیاس والاخذ بما هو اوفق للناس" (۱۱۳) قیاس کو ایسی صورت میں ترک یا اختیار کرنا جو لوگوں کے لیے زیادہ منفعت بخش ہو۔ اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ رواج یا مصلحت یا ضرورت اور رفع مشقت کی غرض سے قیاس جلی کو ترک کردیا جائے جیسے بیع بالوفاء لوگوں کی ضرورت کے پیش نظر جائز قرار دی گئی ہے (۱۱۴)۔ اسی طرح ضرورت اور رفع مشقت کی غرض سے بہت سے مسائل میں قیاس خفی کی رو سے فتویٰ دیا گیا ہے جیسا کہ ہم عنقریب بیان کریں گے۔

بعض مالکیہ نے بھی اس قسم کا استحسان اختیار کیا ہے اور اس کی تعریف یہ کی ہے : "الالتفات الی المصلحة والعدل" (۱۱۵) (یعنی مصلحتِ عامہ اور انصاف کا لحاظ رکھنا)۔ امام احمد بن حنبل (۱۱۶) کی بھی یہی رائے ہے۔ لیکن امام شافعیؒ نے استحسان کو تسلیم نہیں کیا اور فرمایا : "من استحسن فقد شرع" (۱۱۷) (یعنی جس نے دلیلِ استحسان سے کام لیا اس نے شریعت میں نیا قانون بنایا)۔

امام شافعیؒ نے دلیل استحسان میں یہ قباحت بیان کی ہے کہ "جب کوئی حاکم اور مفتی کہے کہ چونکہ اس مسئلے کے بارے میں کوئی حدیث نہیں اور نہ قیاس کام دیتا ہے' لہٰذا میں استحسان کی رو سے فتویٰ دیتا ہوں تو اسے معلوم ہونا چاہیے کہ دوسرا مفتی اور شہر کا ہر حاکم اپنے اپنے استحسان کے مطابق فتویٰ دے سکتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ایک ہی مسئلے میں بہت سے مختلف فتوے جاری ہوجائیں گے۔ اور مفتیان شرع جو کچھ چاہیں گے فتویٰ دیں گے۔ اور اگر استحسان کی راہ مسدود کردی جائے تو فتاویٰ کا یہ

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اختلاف و افتراق ختم ہوجائے گا۔ اگر وہ مفتی جو قیاس ترک کرکے استحسان اختیار کرتا ہے' یہ کہے کہ لوگوں پر میرے فتوے کا اتباع لازم ہے۔ تو اس سے دریافت کیاجائے گا کہ تمہاری اطاعت کا کس نے حکم دیا ہے جو لوگوں پر تمہاری پیروی فرض ہوئی؟ ذرا یہ تو بتاؤ کہ اگر تمہاری طرح کوئی دوسرا تم سے بھی کہے تو کیا تم اس کی اطاعت کرو گے یا یہ کہو گے کہ میں تو اسی کی اطاعت کروں گا جس کی اطاعت پر مامور ہوں؟ پس اسی طرح تمہاری اطاعت بھی کسی پر لازم نہیں البتہ اطاعت تو اسی کی لازم ہے کہ جس کی اطاعت کا خدا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا ہے اور اسی کو حق اطاعت پہنچتا ہے۔ خواہ وہ حکم صراحتاً دیا گیا ہو یا ایسے دلائل موجود ہوں جن سے ایسا حکم ثابت ہو (۱۱۸)۔

جو استحسان کو مانتے ہیں وہ یہ دلائل پیش کرتے ہیں :

آیۂ کریمہ : "الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه (۱۱۹) (یعنی جو لوگ بات غور سے سنتے ہیں' پھر اس کے بہترین حکم کی پیروی کرتے ہیں)۔ حدیث حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ : "ما رأه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن (۱۲۰) (یعنی جو کچھ مسلمان بہتر سمجھتے ہیں' وہ خدا کے نزدیک بھی بہتر ہے)۔ مگر مخالفین استحسان اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ آیت مذکورہ میں استحسان کی کوئی دلیل نہیں اور حدیث میں اجماع کی طرف اشارہ ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کرچکے ہیں۔

آخری ریمارک : استحسان کے تیسرے معنی یہ بھی ہیں : "جسے مجتہد اپنی عقل و رائے سے بہتر سمجھے اور اس کی طرف جھکے۔" مگر یہ معنی صحیح نہیں کیونکہ اس کی بنیاد رجحان طبع اور خواہش نفس پر ہے اور یہ صورت احناف اور امام مالک دونوں کے نزدیک مقبول نہیں (۱۲۱)۔

مصالح مرسلہ

مذاہب اسلامی کے تمام آئمہ اس بات پر متفق ہیں کہ عبادات شرعیہ کی حقیقت

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تعمیل احکام ہے اور مسائل عبادات دلائل شرعیہ سے بالکل عیاں ہیں۔ بہرحال یہ موضوع ہماری بحث سے خارج ہے۔ اسی طرح سوائے داؤد ظاہری (۱۲۲) کے تمام آئمہ اس اصول پر متفق ہیں کہ مسائل و معاملات میں عقلی پیمانے استعمال کیے جاتے ہیں اور وہ مصالح اور رفاہِ عامہ پر مبنی ہیں (۱۲۳)۔

جب شرع ان مصالح کا جواز یا عدم جواز نص یا قیاس کے ذریعے سے واضح کردے تو اس کی تعمیل ضروری ہے لیکن جب شرع مصالح کے بارے میں خاموش رہے یعنی جب دلائل شرعیہ کسی امر کی مصلحت کو واضح نہ کریں تو ہم اس میں مصالح عامہ سے استصواب کرسکتے ہیں۔

امام مالک نے اس کو جائز قرار دیا ہے' یعنی ان کے نزدیک مصلحت بھی ایک دلیل شرعی ہے۔ انہوں نے اس جدید دلیل کا نام مصالح مرسلہ (۱۲۴) اس لیے رکھا ہے کہ جب مصالح عامہ کے لیے کوئی نص موجود نہ ہو تو اسی کو دلیل فرض کرکے فتویٰ دے دیا جاتا ہے۔ اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ کسی حکم کو ایسے ضابطہ معنوی سے منسلک کردیا جائے جو مصلحت عامہ اور منشاء شریعت دونوں کے موافق ہو' یا بالفاظ دیگر ایسا اصول قائم کیا جائے جس میں رفاہِ عامہ اور منشاء شریعت دونوں کا لحاظ رکھا جائے اور اسی کے مطابق حکم لگایا جائے۔

اس نئی دلیل کے لیے تین شرائط ہیں: ایک یہ کہ مسئلہ عبادات کا نہ ہو بلکہ معاملات یعنی اموری دنیاوی سے تعلق رکھتا ہو تاکہ اس میں نظر و فکر کے ذریعے مصلحت کا تعین کیا جاسکے۔ دوسرے یہ کہ مصلحت عامہ روح شریعت کے موافق ہو تاکہ دلائلِ شرعیہ کے مخالف نہ ہو۔ اور تیسری شرط یہ ہے کہ مصلحتِ عامہ کا تعلق ضروریات زندگی یا حاجیات (امور عامہ) سے ہو نہ کہ کمالیات (تعیشات) سے۔ ضروریات زندگی سے یہ مراد ہے کہ ان سے مذہب' جان' عقل' نسل اور مال کی حفاظت مقصود ہو۔ حاجیات سے مراد وہ امور عامہ ہیں جو معاش کی بہتری کے لیے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ضروری ہیں' اور کمالیات سے وہ امور مراد ہیں جن کا تعلق سامانِ تعیش اور آرائش سے ہو۔

ہم چند مثالیں ایسی پیش کرتے ہیں جو مصالحِ مرسلہ سے متعلق ہیں :

(۱) فوجی اخراجات اور ملک کی حفاظت کے لیے مال داروں پر ٹیکس لگانا۔

(۲) مجرم سے مال واپس لینا خواہ اس نے وہی مال چرایا ہو جو واپس لیا جائے یا دوسرا۔

(۳) جب کفار جنگ میں مسلمان قیدیوں کو ڈھال بنالیں یعنی حملے کے وقت انہیں اپنے آگے رکھیں تو ایسے نازک موقع پر کفار کے جارحانہ اقدام کو روکنے کے لیے اور تمام مسلمانوں کی منفعت کی خاطر مسلمان قیدیوں کا قتل جائز ہے' بشرطیکہ اس کے سوا دوسرا کوئی چارہ کار نہ ہو۔

(۴) امام مالک نے اس شخص کی سزا' جس پر چوری کا الزام ہو' قید تجویز کی ہے اور آپ کے شاگردوں نے کوڑے لگانا بھی تجویز کیا ہے کیونکہ ان کے نزدیک کوڑوں کی سزا میں دو فائدے ہیں۔ ایک یہ کہ اس طرح مال مسروقہ کا پتا لگ جاتا ہے۔ دوسرے یہ کہ دوسرے لوگوں کے لیے یہ سزا موجبِ عبرت اور باعث تہدید ہوتی ہے۔ لیکن مار پیٹ کی حالت میں اقرارِ جرم کوئی اہمیت نہیں رکھتا (۱۲۵)۔ یہ سزا ویسی ہی ہے جیسی رومیوں میں چوری کے ملزم کی سزا مار پیٹ تھی' اور قرونِ وسطیٰ کے یورپ میں اور چین کے پرانے قانون میں بھی چوری کے متہم کی سزا یہی تھی (۱۲۶)۔

مذہب مالکیہ میں مصالحِ مرسلہ کا خلاصہ یہی ہے جو بیان کیا گیا لیکن باقی آئمہ نے اس دلیل کو تسلیم نہیں کیا' سوائے بعض کے' جیسے امام طوفی حنبلی' جیسا کہ ہم عنقریب بیان کریں گے۔ امام غزالی شافعی استصلاح کے قائل تو ہیں مگر پانچویں دلیل شرعی کی حیثیت سے نہیں۔ اور جائز بھی صرف اسی صورت میں سمجھتے ہیں جب مصلحت اشد ضروری اور بالکل قطعی و یقینی ہو۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

چنانچہ امام غزالی نے مصلحت ہی کی بنا پر' جب کفار مسلمانوں کو ڈھال بنائیں تو، مسلمانوں کے قتل کو جائز قرار دیا ہے' لیکن وہ چوری کے متہم کو مارپیٹ کی سزا دینا جائز نہیں سمجھتے کیونکہ یہاں باز پرس کی مصلحت کے مقابلے میں دوسری مصلحت مغروب کی بھی موجود ہے کہ شاید وہ بے قصور ہی ہو اور "مجرم کو نہ مارنا بے قصور کے مارنے سے بہتر ہے" (۱۲۷)۔

چوری کے ملزم کو مارنے کے بارے میں آپ امام غزالی رحمتہ علیہ کی رائے زمانہ حال کے نظریوں' مذہب حنفی کی رائے مختار (۱۲۸) اور اس حدیث شریف کے موافق پائیں گے "**فان الامام لان یخطی فی العفو خیر من ان یخطی فی عقوبته**" (۱۲۹) (یعنی امام کا غلطی سے کسی مجرم کو معاف کردینا اس سے بہتر ہے کہ وہ غلطی سے کسی بے گناہ کو سزا دے دے)۔

استدلال و استصحابِ حال

استدلال مصدر ہے "استدل" سے جس کے معنی یہ ہیں کہ اس نے دلیل تلاش کی اور حاصل کرلی۔ اِسی معنی میں ہم نے یہ لفظ اکثر استعمال کیا ہے اور اِسی معنی میں اکثر علمائے اصول اور فقہانے اپنے اختلاف کے باوجود اسے استعمال کیا ہے۔

لیکن معنیِ مذکور کے علاوہ یہ لفظ علمی اصطلاح میں خاص دلیلِ عقلی کے معنوں میں مستعمل ہوا ہے: "**هو دلیل لیس بنص ولا اجماع ولاقیاس**" (یعنی استدلال ایسی دلیل کو کہتے ہیں جو نہ نص ہو' نہ اجماع اور نہ قیاس ہو (۱۳۰)۔ اس مجمل اور مبہم تعریف میں استدلال کے بہت سے معانی اور قسمیں داخل ہیں جن میں سے ہم صرف اہم قسمیں بیان کرتے ہیں اور وہ یہ ہیں: "استدلال بالقیاس المنطقی" اور "استدلال باستصحاب الحال"۔

"استدلال بالقیاس المنطقی" کی تعریف یہ ہے کہ وہ ایسا قول ہے جو چند ایسے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جملوں سے مرتب ہو جنہیں تسلیم کرلینے کے بعد دوسرے قول یعنی اس کے نتیجے کا تسلیم کرنا بھی ضروری ہوجائے جیسے "بیع ایک معاملہ ہے اور ہر معاملے کا جزو اعظم رضامندی ہے" ان دونوں جملوں کی صداقت تسلیم کرلینے کے بعد اس کے نتیجے کو تسلیم کرنا بھی ضروری ہے کہ "بیع کا جزو اعظم رضامندی ہے" چونکہ اس بحث کا تعلق علم منطق سے ہے لہٰذا یہاں مزید بحث کرنا ضروری نہیں (۱۳۱)۔

رہا "استصحاب یا استدلال باستصحاب الحال" تو اس کی تعریف یہ ہے کہ استصحاب ایسی دلیلِ عقلی ہے جو اُس وقت کام آتی ہے جب کوئی اور دلیل موجود نہ ہو۔ استصحاب کے لغوی معنی باقی رکھنے کے ہیں اور اصطلاحی معنی یہ ہیں کہ کسی چیز کے وجود اور عدمِ وجود کو ہر حالت میں باقی رکھا جائے' یہاں تک کہ تبدیلیِ حالت ثابت نہ ہوجائے۔ امام شافعیؒ اور احمد بن حنبلؒ کے اکثر مقلدین اور شیعہ امامیہ (۱۳۲) خاص صورت میں ایسے استدلال کے قائل ہیں لہٰذا ہم اس طریقۂ استدلال کی بعض مثالوں سے وضاحت کرتے ہیں:

(۱) "استصحاب البراءۃ الاصلیۃ" (بری الذمہ ہونے کی اصلیت کو باقی رکھنا)۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ از روئے عقل اصلیت میں کوئی ذمے داری نہیں ہوا کرتی تاوقتیکہ اس کے خلاف کوئی دلیل قائم نہ ہو۔ یہی اصول "کتاب الاشباہ والنظائر" (۱۳۳) کے قائدۂ کلیہ میں "مجلّے" کی دفعہ ۸ میں مذکور ہے "الاصل براءۃ الذمہ" یعنی اصلیت میں کوئی واجبات کسی پر نہیں ہوا کرتے۔ چنانچہ اس قاعدے کے لحاظ سے کوئی شخص اس وقت تک کسی چیز کا ذمہ دار نہیں ٹھہرایا جاسکتا جب تک کوئی دلیل شرعی موجود نہ ہو جو واجبات کو ثابت کرے۔

(۲) استصحاب العموم الی ان یرد التخصیص' (یعنی عمومیت باقی رکھنا جب تک کوئی وجہ تخصیص نہ ہو)۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ عام نص کا حکم بھی عام رکھا جائے تاوقتیکہ دوسری نص

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کے ذریعے بعض افراد کی تخصیص نہ کردی جائے' چنانچہ ایک عام حکم میں بلا کسی خاص دلیل کے استثنا نہیں کیا جاسکتا۔

(۳) "استصحاب النص الی ان یرد النسخ" (یعنی نص کا حکم اُس وقت تک باقی رہے گا جب تک دوسری نص سے منسوخ نہ ہوجائے)۔

(۴) "استصحاب الوصف الثابت شرعاً حتی یثبت خلافه او استصحاب الماضی بالحال" (یعنی جو کیفیت شرعاً ثابت ہے اسے باقی رکھنا جب تک کہ کیفیت کی تبدیلی ثابت نہ ہو' یا ماضی کا حکم حال میں باقی رکھنا)۔

اس کا یہ مطلب ہے کہ جس چیز کا وجود یا عدم وجود زمانۂ ماضی میں ثابت ہو' وہی حکم زمانہ حال میں باقی رکھنا تاوقتیکہ اس کے خلاف ثابت نہ ہو۔ اور یہ اصول اس قاعدہ کلیہ کی رو سے قائم کیا گیا ہے جو اشباہ نظائر اور مجلّے کی دفعہ ۵ میں مذکور ہے کہ "الاصل بقاء ما کان علی ماکان" یعنی اصل اصول یہ ہے کہ چیز کو اسی کیفیت پر باقی رکھا جائے جس پر وہ پہلے تھی۔ بالفاظ دیگر جیسا کہ "مجامع" (۳۳۵) میں اور مجلّے کی دفعہ ۷۴ میں بھی مذکور ہے کہ "ماثبت بزمان یحکم ببقائه مالم یوجد دلیل علی خلافه فاذا ثبت فی زمان ملک شئی لاحد یحکم ببقاء الملک مالم یوجد مایزیله (۳۳۶) (یعنی جو چیز کسی وقت ثابت ہو اسے باقی رکھا جائے تاوقتیکہ کوئی دلیل اس کے خلاف نہ ہو۔ چنانچہ اگر کسی وقت کسی چیز کی ملکیت کسی شخص کے لیے ثابت ہو تو اس کی ملکیت برقرار رکھی جائے گی تاوقتیکہ ازالہ ملکیت ثابت نہ ہوجائے)۔

استصحاب کی اسی قسم کی تشریح میں مذہب شافعی اور مذہب حنفی کا اختلاف ہے۔ مذہب شافعی میں تبدیلی حالت کا ثابت نہ ہونا ہی حالت سابقہ پر باقی رہنے کی دلیل ہے' اور مذہب حنفی میں صرف تبدیلی حالت کا ثابت نہ ہونا حالت سابقہ باقی رہنے کی دلیل نہیں بلکہ اس سے تو تبدیلی کے دعوے کی نفی ہوتی ہے (۳۳۷)۔ در اصل یہ اختلاف

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

نظری ہے یعنی خیال کی صورت گری ہے ورنہ دونوں کا نتیجہ اور مآل ایک ہی ہے۔

(۵) استصحاب المقلوب و استصحاب الحال فی الماضی' (یعنی برقراری معکوس یا حال کی حالت کو ماضی میں قائم رکھنا)۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز کا وجود یا عدم وجود زمانۂ حال میں ثابت ہو' اسے زمانہ ماضی میں بھی برقرار رکھنا۔ جیسے جب فقہا کا اختلاف ہوجائے کہ آیا وہ دستوری ضابطے یا پیمانے جو ان کے زمانے میں موجود ہیں' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں تھے یا نہیں تو استصحاب کی رو سے اس کا فیصلہ ایجاب میں ہوگا تاوقتیکہ اس کے خلاف کوئی دلیل نہ ہو۔ مگر ایسا استصحاب ترجیحی دلیل قرار نہیں دیا جاسکتا (۳۸)۔

اسلام سے پہلے کی شریعتیں

قوانین کے اساسی مآخذ کی بحث ختم کرنے سے پہلے ہم ایک ایسی آخری دلیل کا ذکر کرتے ہیں جس کے قابل قبول ہونے میں اختلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ "شرع من قبلنا شرع لنا" (یعنی پچھلی امتوں کی شریعتیں ہمارے لیے بھی قابل عمل ہیں)۔ اس دلیل کے متعلق ہم یہ سوال کرتے ہیں کہ آیا شریعت اسلامی نے پچھلی شریعتوں کو منسوخ کیا ہے یا نہیں؟

ایک فرقے نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ پچھلی شریعتیں شریعتِ اسلامی سے منسوخ ہوچکی ہیں سوائے اُن احکام کے جنہیں شریعت اسلامی نے برقرار رکھا ہے۔ علمائے اصول کے نزدیک یہی قول مختار ہے (۳۹)۔

دوسرے فرقے نے کہا کہ "شریعة من قبلنا شریعة لنا" یعنی ہم سے پہلی امتوں کی شریعتیں ہمارے لیے بھی واجب العمل ہیں۔ بایں معنی کہ پہلی شریعتوں کے وہ احکام جو شریعت اسلامی سے منسوخ نہیں ہوئے واجب العمل ہیں' اس قاعدے کی رو سے کہ "القدیم یترک علی قدمه" یہی "مجامع" (۴۰) اور "مجلّے" کی دفعہ ۶ میں

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہے۔

بحیثیت مجموعی ہمیں اس دلیل میں کوئی فائدہ نظر نہیں آتا کیونکہ اس کا تعلق خاص عبادات سے ہے۔ باقی رہے معاملات تو ہم اگلے باب میں دیکھیں گے کہ اسلامی شریعت آئین قدیمہ سے کہاں تک متاثر ہوئی ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فصل ہفتم

اجتہاد

اجتہاد اور تقلید

اجتہاد کے لغوی معنی امکانی کوشش صرف کرنے کے ہیں اور اصطلاحِ شرع میں اس امکانی کوشش کے صرف کرنے کا نام ہے جو دلائل شرعیہ کے ذریعے استنباطِ احکام کے لیے کی جائے۔ بالفاظِ دیگر وہ کوشش جو مذکورۃ الصدر اصول اساسی کی وساطت سے احکامِ شرع کے استخراج کے لیے کی جائے۔ اجتہاد کا مفہوم تقلید کے بالکل برعکس ہے' کیونکہ تقلید میں بلا نظر و تنقید دوسرے کی رائے کی پیروی کی جاتی ہے یا جس طرح آمدی (۱۴۱) نے تقلید کی تعریف کی ہے کہ "بلا چون و چرا دوسرے کی رائے پر عمل کرنا"۔

چونکہ شرعِ اسلامی شریعتِ الٰہیہ ہے جو مشہور اور مقررہ اصول سے ماخوذ ہے خواہ وہ اصول منقولہ ہوں جیسے کتاب اللہ اور سنّت نبوی یا عقلی ہوں جیسے اجماع' قیاس اور استحسان وغیرہ۔ پس انہی دلائلِ شرعیہ سے استخراجِ احکام کا نام اجتہاد ہے' اور اجتہاد ہی کے ذریعے معاملاتِ روزمرہ اور معاشرہ انسانی کے تقاضوں کو کماحقہ' پورا کیا جاسکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اجتہاد شرع اسلامی کی تاریخ کا لازمی عنصر شمار ہوتا ہے۔

شرع اسلامی کے مجتہدین جب تک قرآن و سنت کے احکام پاتے تھے اُن پر عمل کرتے تھے اور جب کسی مسئلے میں قرآن و حدیث کا کوئی حکم نہ ہوتا تھا تو اپنے اجتہاد سے کام لیتے تھے۔ پس وہ کبھی تو مسائل حاضرہ کو امثلہ و نظائر پر قیاس کرتے تھے اور کبھی استحسان و مصالح مرسلہ یا استصحاب واستدلال کے ذریعے استنباط احکام کرتے تھے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اجتہاد کے ذریعے استخراج احکام کا طریقہ ایک نہ تھا بلکہ مختلف طریقوں سے اجتہاد کیا جاتا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسلوب اجتہاد اور مذاہب میں اختلاف رونما ہوگیا خصوصاً دولت عباسیہ کے عہد زریں میں۔ اسی دور میں اہل سنت کے چاروں مذاہب پیدا ہوئے اور علم فقہ و علم اصول نے ترقی کی۔

چنانچہ فقہا میں مباحثے اور مناظرے شروع ہوگئے۔ نیز تبادلۂ خیالات اور تبادلۂ عقائد بھی ہوتا رہا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آئمہ مجتہدین کے مقلدوں کا باہمی اختلاف بہ نسبت خود آئمہ کے باہمی اختلاف کے بہت کم رہ گیا اور ان کے مختلف نظریے بھی ایک دوسرے سے قریب تر ہوگئے۔

یہاں تک کہ دولت عباسیہ کے آخری دور میں اجتہاد کا یہ جوش و خروش کم ہوگیا حتیٰ کہ تیرھویں صدی عیسوی میں ہلاکو خان کے ہاتھوں سقوط بغداد کے بعد علمائے اہل سنت نے مذہب میں بے جا قطع و برید کے خوف سے بالاتفاق رائے اجتہاد موقوف کرنے اور صرف چار مذاہب کا اتباع کرنے کا فیصلہ کرلیا۔ اس کے بعد عربی ثقافت آہستہ آہستہ زوال پذیر ہونے لگی اور اس کے تمام گوشوں پر جمود طاری ہوگیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تقلید کا رواج عام ہوگیا' فقہی اجتہاد ختم ہوگیا اور اوہام پرستی و بے بنیاد معتقدات کا زور ہوگیا جو مسلمانوں کے انحطاط و زوال کا مظہر بن کر عرصۂ دراز تک باقی رہا۔

بسا اوقات جاہل مقلدوں نے ایسے بے بنیاد مسائل اختیار کرلیے جن کا فقہ سے کوئی علاقہ نہ تھا۔ اور بہت سے غیر ملکیوں یا مستشرقین نے یہ حالت دیکھ کر شرع اسلامی کے بارے میں فیصلہ دے دیا کہ وہ ایک پسماندہ قانون ہے' اور یہ خیال کیا کہ اسلامی قانون جدید تمدن کا ساتھ نہیں دے سکتا۔ یہاں تک کہ انیسویں صدی عیسوی کے آغاز میں ہر جگہ اصلاحی تحریکات شروع ہوگئیں اور سلف صالح کے مذہب کی نشاۃ ثانیہ کا ظہور ہوا۔ چنانچہ شیخ محمد عبدہ جیسے بہت سے آئمہ تقلید ترک کرنے اور کسی خاص مذہب کی عدم پابندی کی تبلیغ کرنے لگے' اور انہوں نے تمام مذاہب اسلامیہ کو

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اپنے مرکز پر لانے کی ہر ممکن کوشش کی۔ نیز فیصلہ کیا کہ اصول شرع اور ان کی حقیقی روح کی طرف رجوع کیا جائے اور ثقافتی ترقی کے میدان میں انہی کو چراغ راہ بنایا جائے۔

مجتہدین

اجتہاد ہر شخص کے لیے جائز نہیں بلکہ اجتہاد کرنے کے لیے ان مخصوص صلاحیتوں کا ہونا لازمی ہے جو مجتہد کو اس قابل بنادیں کہ وہ استخراج احکام اور استدلال کے کام کو کماحقہ انجام دے سکے۔ لہٰذا مجتہد کے لیے شرط ہے کہ وہ صائب الرائے ہو' صاحب فراست ہو' انصاف پسند ہو' پاکیزہ اخلاق کا مالک ہو' احکام سمجھنے کی بصیرت تامہ رکھتا ہو' یعنی دلائل شرعیہ اور استنباط احکام کے طریقوں سے پوری طرح واقف ہو۔ اس کے ساتھ زبان پر پورا پورا عبور رکھتا ہو۔ تفسیر قرآن' اسباب نزول' راویوں کے حالات' جرح و تعدیل کے طریقوں اور ناسخ و منسوخ کی حقیقت سے پوری طرح باخبر ہو۔ شاطبی نے اس شرط کا بھی اضافہ کیا ہے کہ مجتہد مقاصد شریعت سمجھنے کی مہارت تامہ رکھتا ہو۔

تمام شرائط مذکورہ اُس مجتہدِ مطلق کے لیے ضروری ہیں جس کا نصب العین تمام مسائل فقہ میں اجتہاد کرنا ہو۔ لیکن یہ تمام شرائط دوسری قسم کے مجتہدین کے لیے ضروری نہیں۔ چنانچہ کسی ایک مسئلے میں اجتہاد کرنے والے کے لیے اتنا کافی ہے کہ وہ اس خاص مسئلے کے دلائل اور اس کے نتائج سے بخوبی واقف ہو۔

مجتہدین کے کئی درجے ہیں: مجتہد فی الشرع' مجتہد فی المذہب' مجتہد فی المسائل اور مجتہد مقید۔

پہلی قسم کا مجتہد یعنی مجتہد فی الشرع وہ ہے جو کسی خاص مذہب کا بانی ہو جیسے مذاہبِ اہلِ سنت کے چار آئمہ ابوحنیفہؒ' مالکؒ' شافعیؒ اور احمد بن حنبلؒ۔ یا مردہ

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مذاہب کے بانی جیسے اوزاعی' داؤد ظاہری اور طبری۔ یا جیسے امام جعفر صادق اہل شیعہ کے نزدیک۔ یا ان حضرات کے علاوہ اس درجے کے دیگر آئمہ۔

دوسری قسم کا مجتہد یعنی مجتہد فی المذہب وہ ہے جو کسی مذہب کا بانی نہ ہو البتہ آئمۂ اربعہ میں سے کسی ایک کا مقلد ہو لیکن بہت سے اصولی یا فروعی مسائل میں اپنے پیش رو امام سے اختلاف رکھتا ہو اور اپنے ذاتی اجتہاد سے فروعی مسائل کا استخراج کرتا ہو۔ نیز زندگی کے عملی مسائل کو شرعی اصول و مبادی کے مطابق ڈھال سکتا ہو۔ جیسے مذہب حنفی میں صاحبین یعنی امام ابویوسف اور امام محمد بن حسن شیبانی اور مذہب شافعی میں امام شافعی کے شاگرد امام مزنی (۱۴۲) وغیرہ۔

تیسری قسم کا مجتہد یعنی مجتہد فی المسائل وہ ہے جو مذہب کے اصول و مبادی میں نہیں بلکہ بعض فروعی مسائل میں اپنے اجتہاد سے کام لے جیسے مذہب حنفی میں طحاوی' سرخسی وغیرہ اور مذہب شافعی میں غزالی وغیرہ۔

چوتھی قسم کا مجتہد یعنی مجتہد مقید وہ ہے جو آرائے سلف کا پابند ہو اور انہی کے اجتہاد کی پیروی کرتا ہو لیکن احکام کی حقیقت اور ان کے منشا کو اچھی طرح سمجھتا ہو۔ ایسے مجتہدوں کو اصحابِ تخریج کہا جاتا ہے کیونکہ وہ مذہبی مسائل کے متعلق مختلف آراء میں ایک کو دوسری پر ترجیح دینے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ قوی و ضعیف' ظاہر الروایہ اور نادر روایات وغیرہ کے فرق کو اچھی طرح سمجھتے ہیں جیسے مذہب حنفی میں کرخی' قدوری' صاحب ہدایہ اور فقہ کے چار مشہور متنوں کے مصنف۔ ان کے بھی مختلف درجے ہیں۔ ان حضرات کے بعد ایسے مقلدین کا طبقہ ہے جو بغیر حجت ملزمہ کے اپنے پیش رو آئمہ کے مسلک پر چلتے ہیں (۱۴۳)۔

وجوبِ اجتہاد کی دلیلیں

کتاب و سنّت' اجماعِ صحابہ (رضوان اللہ علیہم اجمعین) اور آئمۂ اربعہ (۱۴۴) کے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اقوال میں بہت سی ایسی شرعی دلیلیں ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ ہر اس شخص پر اجتہاد کرنا واجب ہے جس میں مجتہد کی صفات موجود ہوں۔ دلائل کا خلاصہ ملاحظہ ہو:

اول کتاب اللہ: قرآن کریم نے احکام شرع پر غور و خوض کرنے اور اختلافی مسائل میں اصل کی طرف رجوع کرنے کو واجب قرار دیا ہے۔ آیت "فاعتبروا یا اولی الابصار" (اے آنکھوں والو عبرت حاصل کرو)' "فان تنازعتم فی شئی فردوہ الی اللہ والرسول" (۱۴۵) (یعنی اے مومنو! اگر کسی معاملے میں تمہارا اختلاف ہوجائے تو اللہ اور اس کے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کی طرف رجوع کرو)۔

دوم سنّت: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا: "اجتھدوا فکل میسر لما خلق لہ" (۱۴۶) (یعنی اجتہاد کرو کیونکہ جو شخص جس کام کے لیے پیدا کیا جاتا ہے' اللہ وہ کام اس کے لیے آسان کردیتا ہے)۔ "اذا حکم الحاکم فاجتھد' ثم اصاب فلہ اجران و اذا حکم اجتھد ثم اخطاء فلہ اجر" (۱۴۷) (یعنی جب کوئی حاکم فیصلہ دینے میں صحیح اجتہاد کرے تو اس کے لیے دو اجر ہیں اور اگر اس نے اپنے اجتہاد میں غلطی کی تو اس کے لیے ایک اجر ہے) "طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم و مسلمۃ" (۱۴۸) (یعنی علم حاصل کرنا ہر مسلمان مرد و عورت پر فرض ہے)۔ "العلماء امناء امتی (۱۴۹) (یعنی علماء میری امت کے امین ہیں)۔ "العلماء مصابیح الارض وخلفاء الانبیاء و ورثتی و ورثۃ الانبیاء" (۱۵۰) (یعنی علماء زمین کے چراغ ہیں اور انبیاء کے جانشین' نیز میرے اور تمام انبیاء کے وارث ہیں)۔ ان تمام احادیث میں جدوجہد' طلبِ علم اور اجتہاد کی ترغیب دی گئی ہے۔

سوم اجماع صحابہ: فرمایا ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے "اقول فی الکلالۃ" (۱۵۱) برائی' فان یکن صوابا" فمن اللہ وان یکن خطأ فمنی و من الشیطان واللہ و

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

رسوله منه بريئان" (یعنی میں اس شخص کے بارے میں جو مرنے کے بعد وارث نہ چھوڑے اپنی رائے سے فیصلہ کرتا ہوں۔ پس اگر میری رائے صحیح ہو تو اللہ کی طرف سے ہے اور اگر وہ غلط ہو تو میری اور شیطان کی طرف سے ہے جس سے اللہ اور اس کا رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) بری ہیں)۔

اور فرمایا عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے "ان عمر لایدری انه اصاب الحق و لکنه لم یأل جهدا" (یعنی عمر یہ نہیں جانتا کہ اس نے حق کو پالیا لیکن اس نے اپنی سعی میں کوتاہی نہیں کی)۔ نیز حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لوگوں میں تقریر کرتے ہوئے اس عورت کے جواب میں جس نے زیادہ مہر مقرر کرنے کی ممانعت کی تردید کی تھی اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو حق بات سے آگاہ کیا تھا (عمر رضی اللہ عنہ نے) فرمایا تھا: اصابت امراة و اخطا عمر" (۱۵۲) (یعنی عورت کی رائے صحیح ہے اور عمر کی غلط ہے)۔

چہارم آئمۂ اربعہ کے اقوال: (۱۵۳) ابن قیمؒ نے امام ابوحنیفہ اور ابویوسف سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "لا یحل لاحد ان یقول بقولنا حتی یعلم من این قلنا" (کسی کو جائز نہیں کہ ہمارے قول کی پیروی کرے جب تک کہ وہ یہ نہ جان لے کہ ہم نے کس بنا پر کہا)۔

معن بن عیسیٰ سے روایت ہے کہ انہوں نے امام مالکؒ کو یہ کہتے سنا: ی "انما انا بشر اخطی و اصیب انظروا فی رائی کلما وافق الکتاب والسنة فخذوا به ومالم یوافق الکتاب والسنة فاترکوه" (یعنی بے شک میں انسان ہوں۔ غلط فیصلہ بھی دے سکتا ہوں اور صحیح بھی۔ میری رائے پر غور کرو۔ پس جو رائے کتاب و سنت کے مطابق ہو اسے اختیار کرو اور جو رائے کتاب و سنت کے خلاف ہو اسے چھوڑ دو)۔ اسی بنا پر امام مالکؒ نے خلیفہ ہارون رشید کو اس بات سے روکا تھا کہ وہ لوگوں کو مالکی مذہب اختیار کرنے کی ترغیب نہ دیں۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اسی طرح امام شافعی نے فرمایا: "ما قلت وکان النبی صلعم قد قال بخلاف قولی فماصح عن النبی صلعم اولیٰ ولا تقلدونی و انا صح خبر یخالف مذھبی فاتبعوہ و اعلموا انہ مذھبی۔" (یعنی اگر نبی کریم صلعم کا فرمان میرے قول کے خلاف ہو تو حضور کا فرمان واجب التعمیل ہے' اُس وقت میری تقلید نہ کرو۔ اگر کوئی حدیث میرے مسلک کے خلاف ہو تو حدیث کی پیروی کرو اور جان لو کہ وہی میرا مذہب ہے)۔

آخر میں امام احمد بن حنبل نے' جو سنّت پر عمل کرنے اور رائے سے نفرت کرنے میں تمام آئمہ سے زیادہ مشہور ہیں' بالکل یہی مضمون بیان فرمایا ہے: "لا تقلدونی ولا مالکا ولا الشافعی ولاالثوری و خذ من حیث اخذوا (یعنی نہ میری تقلید کرو' نہ مالک کی' نہ شافعی کی' نہ ثوری کی بلکہ انہی ماخذوں کو پیش نظر رکھو جو ان کے پیش نظر تھے' یعنی قرآن و حدیث)۔

مذکورہ بالا تمام دلائل سے اس امر کی وضاحت ہوجاتی ہے کہ شرع میں اندھی تقلید جائز نہیں اور یہ کہ اجتہاد ہر اُس شخص پر فرض ہے جو عالم ہو اور اجتہاد کی اہلیت رکھتا ہو۔ ان دلائل سے ایک اور مسئلے پر بھی روشنی پڑتی ہے اور وہ یہ کہ مجتہد کی رائے غلط بھی ہوسکتی ہے اور صحیح بھی۔ یہی مختار رائے ہے' بخلاف بعض معتزلہ (۱۵۴) کے جو کہتے ہیں کہ ہر مجتہد عقلی مسائل میں صائب رائے رکھتا ہے' حالانکہ ان کا یہ کہنا تکلیف مالایطاق ہے (یعنی ایسے کام کا حکم دینا جو بس میں نہ ہو) اور وہ اس آیت کی رو سے جائز نہیں: "لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا" (۱۵۵) یعنی خدا کسی کو اس کی طاقت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا)۔

اجتہاد کے واجب ہونے اور تقلید کے ممنوع ہونے سے یہ بات بھی لازم آتی ہے کہ جب کسی مجتہد یا قاضی کو یہ معلوم ہوجائے کہ اس نے اپنے سابقہ فیصلے میں غلطی کی ہے تو اسے اپنے غلط فیصلے کی پابندی لازم نہیں۔ چنانچہ اسی مضمون کا ایک خط عمر

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

بن خطاب رضی اللہ عنہ نے ابوموسیٰ اشعری کو تحریر فرمایا تھا: "ولا یمنعک قضاء قضیت فیه الیوم فراجعت فیه رائک فهدیت فیه لرشدک ان تراجع فی الحق فان الحق قدیم لا یبطله شئی و مراجعة الحق خیر من التمادی فی الباطل" (۱۵۶) (یعنی جو فیصلہ تم نے آج کیا پھر تم نے اس فیصلے سے رجوع کرتے ہوئے اپنی صائب رائے سے صحیح فیصلہ کرلیا تو اپنے سابق فیصلے کو چھوڑ کر حق کی طرف رجوع کرنے میں دریغ نہ کرو کیونکہ حق دائم و قائم ہے اور کوئی چیز حق کو نہیں مٹاسکتی۔ اور حق کی طرف رجوع کرنا باطل پر زیادہ عرصے تک قائم رہنے سے بہتر ہے)۔

آخر میں یہ بیان کردینا بھی ضروری ہے کہ شیعہ امامیہ کے نزدیک اجتہاد میں بہ نسبت اہل سنت کے زیادہ وسعت ہے کیونکہ ان کے نزدیک جس طرح اجتہاد کا دروازہ ہمیشہ کھلا رہا ہے اسی طرح آج بھی کھلا ہوا ہے۔ شیعہ امامیہ اجتہاد کو اجماع اور قیاس سے بھی زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ اور امام ان کے نزدیک سب سے بڑا مجتہد ہوتا ہے جس سے وہ علمی فیض حاصل کرتے ہیں اور وہ خطا و نسیان سے معصوم ہوتا ہے۔ لیکن اہل سنت کے عقیدے میں خلیفہ کی یہ حیثیت نہیں ہوتی جیسا کہ ہم آئندہ دیکھیں گے۔

تقلید کب جائز ہے؟

تقلید بہ معنی مذکور، یعنی بے چون و چرا دوسرے کی رائے کی پیروی کرنا اس شخص کے لیے جائز نہیں جو اجتہاد پر قدرت رکھتا ہو بلکہ صرف اس شخص کے لیے جائز ہے جو اجتہاد سے قاصر ہو جیسے عوام جملا یا وہ طالب علم جس میں ہنوز اجتہاد کی صلاحیت پیدا نہ ہوئی ہو۔ ایسے ہی لوگوں کے متعلق قواعد عامہ میں کہا گیا ہے: "الفتوی فی حق العامی کالاجتهاد فی حق المجتهد" (۱۵۷) (یعنی فتویٰ اَن پڑھ کے لیے ایسا ہے جیسے اجتہاد مجتہد کے لئے۔ یا "فتاوی المجتهدین بالنسبة الی العوام کالادلة

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

الشرعية بالنسبة الى المجتهدين" (۱۵۸) (یعنی عوام کے لیے مجتہدین کے فتووں کی وہی حیثیت ہے جو شرعیہ دلائل کی مجتہدین کے نزدیک)۔

عوام کے لیے تقلید کا جائز ہونا ایک معقول بات ہے' کیونکہ اجتماعی اور اقتصادی زندگی کا تقاضا یہی ہے کہ بعض لوگ صنعت و حرفت کے مختلف پیشوں میں مشغول ہوں۔ پس اجتہاد کے مواقع اُسی شخص کو حاصل ہیں جو علمِ فقہ اور اصولِ فقہ میں مہارت تامہ رکھتا ہو لیکن جس کو یہ مہارت حاصل نہ ہو اس پر آئمہ مجتہدین کی تقلید واجب ہے اس آیت پر عمل کرتے ہوئے : "فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون" (۱۵۹) (یعنی اگر تم علم نہیں رکھتے تو اہلِ علم سے پوچھو)۔

اس میں شک نہیں کہ مذاہبِ مختلفہ منضبط ہوجانے کے بعد بہ نسبت پہلے کے اجتہاد کی گنجائش بہت کم رہ گئی ہے کیونکہ ہر قسم کے مسائل و مقدمات سابق مجتہدین کے سامنے پیش کیے گئے۔ پس انہوں نے ان پر غور و خوض کرنے کے بعد اجتہاد کیا' اپنی آراء کی تائید میں دلائل و براہین پیش کیے اور اپنے مذاہب کو مضبوط بنیادوں پر قائم کردیا۔ بعد ازاں بہت کم فقہا ایسے ہوئے ہیں جنہوں نے آزادانہ اجتہاد کیا' بلکہ اکثر مجتہدین مذاہبِ اربعہ میں سے کسی نہ کسی مذہب کے مقلد بن گئے اور اسی کے مسلک پر چلنے لگے' نیز اسی مذہب کے مطابق فتویٰ دیا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ سلسلۂ اجتہاد بالکل بند ہوگیا مگر جدید اصلاحی تحریکات جیسے وہابیہ اور سلفیہ نے اس جمود کو دور کیا۔ علاوہ ازیں اجتہاد کا دروازہ بند کردینا روحِ شریعت' قرآن و حدیث' نیز مذکورہ بالا دلائلِ عقلیہ کے بھی خلاف ہے۔

تقلید کے بارے میں بعض سوالات پیدا ہوتے ہیں : مثلاً "کیا اہل سنت کے نزدیک چار مذاہب کے علاوہ کسی اور مسلک کی تقلید جائز ہے؟ کیا یہ جائز ہے کہ ایک امام کا مسلک ترک کرکے دوسرے امام کا مسلک اختیار کرلیا جائے؟"

پہلے سوال کا جواب ابن صلاح (۱۶۰) نے یہ دیا ہے کہ مقلد پر صرف آئمۂ اربعہ

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

میں سے کسی ایک کی تقلید واجب ہے' دوسرے کسی کی نہیں' اس لیے کہ ان کے مذاہب تمام دنیا میں پھیل چکے ہیں اور ان مذاہب کے تمام مسائل بحث و تمحیص کے بعد منضبط ہو چکے ہیں اور ان کی فروعات شائع و ذائع ہو چکی ہیں۔ اور یہ جواب اس لیے معقول ہے کہ مقلد تفصیلی حالات سے ناواقف ہوتا ہے اس لیے حزم و احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ وہ انہی (چار) مذاہبِ مشہورہ میں سے کسی ایک کی تقلید کرے۔

البتہ دوسرے سوال کے جواب میں رائے مختار یہ ہے کہ اگر کوئی عام آدمی کسی مسئلے میں کسی ایک مذہب کا اتباع کرے تو وہ دوسرے مسئلے میں دوسرے مذہب کو اختیار کر سکتا ہے' بشرطیکہ وہ مسئلہ پہلے مسئلے سے کوئی تعلق نہ رکھتا ہو۔ اسی طرح اگر کوئی عام آدمی کسی مسئلے میں کسی مجتہد کے فتوے پر عمل کرے تو اس کے لیے جائز ہے کہ دوسرے مسئلے میں کسی دوسرے مفتی کے فتوے پر عمل کرلے۔ البتہ جب وہ کسی فتوے پر عمل کرلے تو پھر اس کے لیے دوسرے مذہب کے فتوے پر عمل کرنا جائز نہیں (۲۱)۔

قولِ صحابی

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ اجماعِ صحابہ (رضوان اللہ علیہم اجمعین) کے قابل عمل ہونے میں علمائے اہل سنت میں سے کسی کو اختلاف نہیں البتہ کسی ایک صحابی کے فتوے کا واجب الاتباع ہونا اور اسے قیاس یا دوسرے فتووں پر ترجیح دینا مختلف فیہ (۲۲) ہے۔

اس مسئلے میں بعض احناف کا یہ مسلک ہے کہ صحابی کا قول بھی ایک دلیل شرعی ہے اور اسی لحاظ سے وہ واجب الاتباع ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ صحابہ دوسرے لوگوں کی نسبت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ قریب ہیں اور وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت' آپؐ کے حالات' نزول قرآن کے اسباب' نصوص کا منشا اور

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مفہوم دیگر لوگوں کی نسبت زیادہ جانتے تھے۔ چنانچہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کے متعلق فرمایا ہے: "اصحابی کالنجوم بایھم اقتدیتم اھتدیتم" (یعنی میرے صحابی ستاروں کے مانند ہیں۔ تم ان میں سے جس کی بھی پیروی کروگے ہدایت پاؤ گے)۔

لیکن باقی مذاہب اور امام کرخی حنفی کے نزدیک راجح رائے یہ ہے کہ صحابی کا قول نہ دلیل شرعی قرار دیا جاسکتا ہے اور نہ واجب التقلید ہے' حتیٰ کہ امام غزالی نے اسے اصول موہومہ میں شمار کیا ہے (۱۴۳)۔ پھر یہ کہ مخالفین کی وہ حدیث جسے انہوں نے بطور دلیل پیش کیا ہے' اس سے کسی صحابی کے قول کا واجب التقلید ہونا ثابت نہیں ہوتا' علاوہ ازیں اس حدیث کی اسناد اس قدر ضعیف ہیں کہ روایت کے درجے سے گری ہوئی ہیں (۱۴۴)۔

آج کل کی عدالتوں کا اجتہاد

آج کل چونکہ اکثر قوانین حکومت کے وضع کردہ ہیں اور ان کی ترتیب و تدوین معین و صریح عبارتوں میں ہوچکی ہے اس لیے اجتہاد کے اس معنی کے لحاظ سے جو ہم نے اوپر بیان کئے' اب اجتہاد کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہی۔ اور عصر حاضر میں اجتہاد کا لفظ خاص اس طریق کار کے لیے بولا جاتا ہے جو جج اپنے فیصلے کرتے وقت اختیار کرتے ہیں' خواہ اس کے ذریعے قانونی عبارتوں کی وضاحت مقصود ہو یا نصِ صریح نہ ہونے کی صورت میں یا نص کے صراحت طلب ہونے کی صورت میں ضروری حل تلاش کرنے کی غرض سے اختیار کیا جائے۔

چونکہ "مجلۂ احکام عدلیہ" میں مسائل شرعیہ کے عام احکام موجود نہ تھے اس لیے حکومت عثمانیہ کی وزارت عدلیہ نے ایک اعلان جاری کیا جس کی رو سے ان مسائل کے بارے میں جن کے لیے "مجلّے" میں کوئی صریح حکم موجود نہ ہو' کتب فقہ کی طرف

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

رجوع کرنا ضروری قرار پایا (۱۶۵)۔

ہماری عدالتوں اور فرانس جیسے بہت سے ملکوں کی عدالتوں کے لیے نہ تو اپنے سابقہ فیصلوں کی پابندی ضروری ہے اور نہ ان پر ہائی کورٹ کے فیصلوں کی پابندی لازم ہے' درآں حال کہ وہ عملاً ان فیصلوں کی پابند ہیں' خصوصاً" ہائی کورٹ کے فیصلوں کی (۱۶۶)۔ اس پر عمل درآمد کا نتیجہ یہ ہوا کہ قانون سازی میں آہستہ آہستہ غیر محسوس طریق پر ترقی ہونے لگی جس سے بہت بڑی کمی پوری ہو رہی ہے۔ چنانچہ اس کی گراں قدر افادی حیثیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ اس کے علاوہ لبنان کے قانون مجریہ ۱۳ اکتوبر ۱۹۴۳ء (دفعہ ۷) نے یہ بات واضح کردی ہے کہ جب کسی مسئلے میں اختلاف ہو تو اسے محکمۂ استئناف یعنی "کورٹ اوف اپیل" میں پیش کیا جائے گا جو ایک صدر اور آٹھ بڑے ججوں پر مشتمل ہو اور یہ عدالت اس قانونی مسئلے کے بارے میں فیصلہ صادر کرے جو دیگر تمام عدالتوں پر لازم ہوگا۔

امریکہ اور انگلستان میں عملی حیثیت سے اجتہاد کو بڑی اہمیت حاصل ہے کیونکہ ان ملکوں کے قوانین کا اکثر حصہ' جیسا کہ ہم پہلے بیان کرچکے ہیں' ایک جامع قانون کی شکل میں مرتب نہیں۔ لہٰذا وہاں کی عدالتیں بڑی عدالتوں کے فیصلوں کی پابند ہیں اور بڑی عدالتیں اپنے طریقۂ کار میں اپنے سابقہ فیصلوں کی پابند ہیں۔ اسی لیے وہاں نظائر اور مثالیں بہت اہم خیال کی جاتی ہیں اور وہ "عرفِ عام" (Common Law) کی جگہ سمجھی جاتی ہیں جو بلاشبہ عدالتی قوانین کا ایک مستقل اور بیش قیمت مجموعہ ہے۔

مجلّے میں نوعیتِ اجتہاد

ان قواعدِ کلیہ میں جو "مجلّے" کے مقدمے میں مذکور ہیں' دو دفعات اجتہاد کے متعلق موجود ہیں جن کی وضاحت ہم اس موقع پر مفید سمجھتے ہیں۔

"مجلّے" میں مذکور ہے کہ "لا مساغ للاجتهاد فی مورد النص" (نص صریح کے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہوتے ہوئے اجتہاد کی گنجائش نہیں دفعہ ۱۴۔ یہ قاعدہ "الجامع" (۱۶۷) سے ماخوذ ہے اور اس آیت پر مبنی ہے : "ان الظن لا یغنی من الحق شیئا (۱۶۸)" (یعنی گمان اصابتِ حق کے لیے کچھ مفید نہیں ہو سکتا)۔ اس قاعدے کا مطلب یہ ہے کہ جج یا مجسٹریٹ نصِ شرعی کے موجود ہوتے ہوئے اس کے حکم کے پابند ہیں اور انہیں اپنی رائے استعمال کرنے اور نص کے خلاف فیصلہ کرنے کا اختیار حاصل نہیں۔

بلاشبہ یہ اصول بہت ہی قرینِ عقل ہے کیونکہ اجتہاد کے معنی امکانی کوشش صرف کرنے کے ہیں اور جب نص میں صریح حکم موجود ہو تو اجتہاد کی کیا ضرورت باقی رہ جاتی ہے۔ مثلاً جب آیت قرآنی "حل اللہ البیع (۱۶۹)" کی رو سے خرید و فروخت جائز ہے تو اس نص کی موجودگی میں اجتہاد کے ذریعے بیع کو ناجائز قرار دینے کی کوئی گنجائش نہیں رہتی۔

نیز "مجلّے" میں مذکور ہے "الاجتهاد ینقض بمثله" (دفعہ ۲۱) (یعنی ایک اجتہادی فیصلہ دوسرے اجتہادی فیصلے سے منسوخ نہیں ہو سکتا)۔ یہ قاعدہ "الکتاب الاشباہ والنظائر (۱۷۰)" سے ماخوذ ہے۔ اس کی عبارت یہ ہے "الاجتهاد لا ینقض بالاجتهاد" اس کا مطلب یہ ہے کہ جب کوئی جج کسی مقدمے میں اپنے اجتہاد سے فیصلہ کردے، پھر وہ اپنے فیصلے کو غلط سمجھ کر دوسرا فیصلہ کرلے تو دوسرا فیصلہ اس کے پہلے اجتہادی فیصلے کو نہیں توڑ سکتا۔

اس قاعدے کا مقصد یہ ہے کہ احکام کو تشتت و انتشار سے بچایا جائے اور یہ قاعدہ اجماعِ صحابہ (رضوان اللہ علیہم اجمعین) پر مبنی ہے کیونکہ روایت ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے چند مقدمات کا فیصلہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رائے کے خلاف کیا۔ پس جب حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو آپ نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے فیصلوں کو منسوخ نہیں کیا (۱۷۱)۔

علاوہ ازیں آج کل قاعدۂ مذکورہ کی پابندی ابتدائی عدالتوں کے لیے تو ضروری ہے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

لیکن عدالت ہائے اپیل اور ہائی کورٹ اس بات کی مجاز ہیں کہ مخصوص قانونی شرائط کی پابندی کرتے ہوئے ابتدائی عدالتوں کے فیصلوں کو منسوخ کردیں۔

اہل روما کے نزدیک اجتہاد کی حیثیت

اس موقع پر بحث کرنے سے پہلے ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ مختصر طور پر اس باہمی مشابہت کو بھی بیان کردیں جو رومی لوگوں کے اجتہاد اور فقہائے اسلام کے اجتہاد میں پائی جاتی ہے۔

قدیم روما میں علم قانون ایک سربستہ راز تھا جس کی حفظ و بقا کے فرائض سب سے بڑے کاہن (۱۷۴) کے ساتھ مخصوص تھے۔ پھر یہ علم علمائے قانون کے اس طبقے کی طرف منتقل ہوگیا جو طبقۂ شیوخ (۱۷۳) کہلاتا تھا۔ لیکن قانون کا قرار واقعی نشو و ارتقاء شہنشاہ آگسٹس کے عہد میں شروع ہوا۔ اس شہنشاہ کے عہد میں پروکولوس (۱۷۴)، سابینوس (۱۷۵) کے دو مشہور مذاہب پیدا ہوئے۔ اس کے بعد دوسری صدی عیسوی میں عہد زریں آیا جس میں بہت سے علمائے قانون پیدا ہوئے جن میں یہ مشہور ہیں: گایوس، پاپنیانوس، اولپیانوس، پولس اور مودستینوس۔ ان علما نے اور ان جیسے دیگر علما نے بہت سی تالیفات مرتب کیں جو شہنشاہ یوسٹنیانوس کے قانون کا ماخذ ہیں اور جن کے نہ مٹنے والے نقوش مغربی قانون سازی میں ہمیشہ باقی رہیں گے۔

رومی حکومت کے ابتدائی دور میں روما کے علمائے قانون (۱۷۶) کے فتاویٰ ان کے جوابات پر مشتمل تھے جو طالب علموں یا ضرورت مند اشخاص کو دیئے جاتے تھے۔ کبھی وہ جوابات ججوں کو دیئے جاتے تھے جن کی پابندی ججوں کے لیے ضروری نہ تھی۔ لیکن شہنشاہ آگسٹس کے عہد میں ان فتووں کی حیثیت بدل گئی کیونکہ آگسٹس نے ارباب قانون کی ایک جماعت کو قانونی مشورہ دینے کا حق دیا اور یہ فرمان جاری کیا کہ یہ مشورہ جج کے لیے اس مقدمے میں واجب العمل ہوگا جس کے لیے وہ دیا گیا ہو بشرطیکہ اس

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جماعت میں کوئی دوسرا عالمِ قانون اس کے خلاف مشورہ نہ دے۔

آخر کار ۴۳۶ عیسوی میں ایک قانون جاری ہوا جس کی رو سے ججوں کے لیے مذکورہ بالا پانچ علمائے قانون کی رائے کی پابندی لازمی قرار دی گئی۔ نیز طے ہوا کہ ان کی تصنیفات کو عدالتی فیصلوں میں بطور دلیل و حجت پیش کیا جائے۔ اختلافِ آراء کے وقت ان کی کثرتِ رائے کو ترجیح دی جائے اور اتفاقِ آراء کی صورت میں ان کے سب سے مشہور عالم قانون پاپنیانوس کے قول کو ترجیح دی جائے۔ البتہ جس مسئلے میں طرفین کی آراء برابر ہوں اور حکیم پاپنیانوس کی رائے بھی ظاہر نہ ہو تو اس صورت میں جج کو اختیار ہوگا کہ مختلف آراء میں سے جسے چاہے ترجیح دے۔

یہ علمائے قانون کے اجتہاد کی کیفیت تھی۔ رہے جج تو قانون سازی کے معاملے میں ان کی رائے بھی کچھ کم اہمیت نہ رکھتی تھی کیونکہ رومہ کے چیف جسٹس پریٹور (۱۷۷) اور دیگر بڑے بڑے منصب داروں کو بھی بالواسطہ قانون سازی کا حق حاصل ہوتا تھا جس کی تشکیل ان کے جاری کردہ منشوروں (۱۷۸) کے ان عام احکام کے ذریعے ہوتی تھی جن کی وہ پابندی کرتے تھے۔ نیز ان ضابطوں کے ذریعے ہوتی تھی جو عہدۂ ججی کے زمانے میں ان کا دستور العمل ہوتے تھے۔ انہیں مقدمات کی سماعت اور فیصلے کرنے (۱۷۹) اور منشور (۱۸۰) جاری کرنے کا حق ہوتا تھا۔ اور یہ دونوں ایسے اسباب ہیں جو رومی قانون کے نشوو ارتقاء اور معاشرے کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اس کی تبدیلی میں بڑی اہمیت رکھتے ہیں۔

اس پورے قانون کو بوستینانوس نے اپنے مشہور مجموعۂ قوانین میں "قوانینِ اباطرہ" کے ساتھ ساتھ جمع کیا اور یہ مجموعۂ قوانین اُن تمام قانونی ماخذوں پر مشتمل ہے جن کے ذریعے رومہ کے مشہور قوانین معرضِ وجود میں آئے۔ چنانچہ اس مجموعۂ قوانین (۱۸۱) کے ساتھ ساتھ ایک کتاب الاحکام (۱۸۲) ہے جو غایوس کی کتاب غایوس سے ماخوذ ہے اور دوسری کتاب مدینہ الاجتہاد (۱۸۳) ہے جو علمائے قانون کے فتووں اور ججوں کے فرامین سے منقول ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

حواشی باب سوم

۱۔ اس کا ذکر گذشتہ باب کی فصل چہارم میں گزر چکا ہے۔

۲۔ وہ ارموی کی کتاب "الحاصل" کا مختصر ہے اور "الحاصل" امام رازی کی کتاب "المحصول" کا مختصر ہے۔

۳۔ ان دونوں کا ذکرگذشتہ باب کی فصل چہارم میں گزرا۔ جلال الدین محلی نے "جمع الجوامع" کی شرح لکھی ہے اور بنانی نے اس شرح پر حاشیہ لکھا ہے۔

۴۔ ان کا ذکر گذشتہ باب کی فصل دوم میں گزر چکا ہے۔

۵۔ پہلے گزر چکا ہے کہ یہ صاحب کتاب "النقایہ مختصر الوقایہ" کے مولف ہیں۔

۶۔ ان کا ذکر بھی ضمناً گذر چکا ہے کہ یہ "ہدایہ" کی شرح "فتح القدیر" کے مولف ہیں۔

۷۔ ان کے حالات کے لیے دیکھو کتاب "نیل الابتہاج بتطریز الدیباج" تالیف تنکبتی جو ابن فرحون کی کتاب "الدیباج" کے حاشیے پر ہے۔ صفحہ ۶۴۔

۸۔ ابن تیمیہ، ابن قیم اور ابن حزم کا ذکر گذشتہ باب میں ہوچکا ہے۔

۹۔ تفسیر امام رازی جلد ۱، صفحہ ۴۳۵۔

۱۰۔ "الاتقان فی علوم القرآن" جلد ۲، صفحہ ۲۲-۲۳۔

۱۱۔ علامہ سیوطی نے اسے "جامع الصغیر" میں روایت کیا ہے۔ (نمبر ۶۴۳۱)، منقول از مستدرک الحاکم۔

۱۲۔ "الاحکام للآمدی" (جلد ۲، صفحہ ۱۸۵) "التقریر والتحریر" لابن امیر الحاج شرح "التحریر" لابن الہمام مطبع بولاق (جلد ۳، صفحہ ۶۴)۔

۱۳۔ "الاحکام لاصول الاحکام" لابن حزم (جلد ۴، صفحہ ۱۱۱-۱۱۴)۔

۱۴۔ سورہ بقرہ (۲) ۱۸۰۔

۱۵۔ یہ حدیث بالفاظ دیگر بھی روایت کی گئی ہے: "ان اللہ قد اعطی کل ذی حق حقہ ولاوصیۃ لوارث" یعنی خدا نے ہر حق دار کو اس کا حق دے دیا، لہذا وارث کے لیے کوئی وصیت نہیں۔ (ملاحظہ ہو "صحیح البخاری" بشرح العینی، جلد ۱۴، صفحہ ۳۷ اور نیل الاوطار از شوکانی)۔

۱۶۔ سورۂ یونس (۱۰) ۱۵۔

۱۷۔ سورۂ بقرہ (۲) ۱۰۶۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۱۸۔ رسالہ "الشافعی" صفحہ ۲۶۔

۱۹۔ اس حدیث کو دار قطنی اور ابن عدی نے روایت کیا ہے۔ علامہ سیوطی نے اس حدیث کو ضعیف احادیث میں شمار کیا ہے۔ "الجامع الصغیر" نمبر ۷۴۳۔

۲۰۔ رسالہ "الشافعی" صفحہ ۶۱۔ نیز رسالہ "معارج الاصول" لابن تیمیہ' مطبوعہ مصر' ۱۳۲۳ھ' صفحہ ۲۴۔

۲۱۔ Cujus est condere Legem ejus est abrogare

۲۲۔ سورۃ سجدہ (۲۳) ۲۔ سورۃ النساء (۴) ۱۰۵۔ سورۃ النجم (۵۳) ۳۰۔

۲۳۔ یہ آیات سورۃ بقرہ (۲) ۲۱۹ ' سورۃ نساء (۴) ۴۳' سورۃ مائدہ (۵) ۹۰-۹۱ میں ہیں۔ "میسر" کے معنی قمار بازی' "انصاب" کے معنی بتوں اور "ازلام" کے معنی قسمت کے تیروں کے ہیں (تفسیر جلالین)۔ دیکھو سنن ابو داؤد (جلد ۲' نمبر ۳۶۷۰) اور کتاب "الناسخ والمنسوخ" تالیف ابو القاسم ابونصر (واحدی کی کتاب "اسباب النزول" کا حاشیہ صفحہ ۷۲-۸۲)۔

۲۴۔ دیکھیے قرآن کریم کی مکی اور مدنی سورتوں کی ترتیب مختلف صحیفوں میں' کتاب "تاریخ القرآن" میں تالیف ابو عبداللہ زنجانی (مطبوعہ قاہرہ ۱۹۳۵ء صفحہ ۱۷-۵۷) اور "تاریخ القرآن" تالیف نولدکہ (Noldeke Geschte des Qorans) مطبوعہ غوتنغن ۱۸۶۰ء' صفحہ ۴۵ اور اس کے بعد۔

۲۵۔ "الاتقان فی علوم القرآن" تالیف سیوطی' جلد ۲' صفحہ ۱۸۷۔

۲۶۔ وہ مردہ مذاہب میں سے ایک مذہب کے بانی تھے' جیسا کہ اوپر گذرا۔

۲۷۔ دیکھیے وہ کتابیں جو قرآن کریم اور اس کی تفسیر کے موضوع پر لکھی گئی ہیں۔ فہرست ابن ندیم' میں صفحہ ۳۶ اور اس کے بعد۔

۲۸۔ کتاب "احسن الودیعۃ فی تراجم مشاہیر الشیعۃ" تالیف محمد مہدی کاظمی ' مطبوعہ بغداد ۱۳۴۸ ہجری' جلد ۲' صفحہ ۲۰۴۔

۲۹۔ سورۃ الشعراء (۲۶) ۱۹۵ و سورۃ یوسف (۱۲) ۲۔

۳۰۔ مجلہ "المنار" کا وہ مضمون جو اس گمراہ کن انگریزی ترجمے کے متعلق ہے جو فرقہ احمدیہ نے ہندوستان میں شائع کیا ہے۔ ۱۳۴۳ھ' صفحہ ۲۹۵۔

۳۱۔ کتاب "حدث الاحداث فی الاسلام' الاقدام علی ترجمۃ القرآن" تالیف شیخ محمد سلیمان (مطبوعہ مطبع سلفیہ مصر' ۱۳۵۵ھ) اور کتاب "الادلۃ العلمیۃ علی جواز ترجمۃ معانی القرآن الی اللغات الاجنبیۃ" ' تالیف محمد فرید وجدی (مطبوعہ مصر ۱۹۳۶ء)۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۳۲ ۔ ابن تیمیہ کی کتاب "اقتضاء الصراط المستقیم فی لغۃ اصحاب الجحیم" شیخ محمد سلیمان نے کتاب "حدث الاحداث" میں اس کو روایت کیا (صفحہ ۳۰)۔

۳۳ ۔ کتاب "المنار" از نفسی اور اس کی شرح "دارالعقادۃ" تالیف ابن ملک ۱۳۱۴ھ، صفحہ ۹۔

۳۴ ۔ فتویٰ دکلار شرقی، ۱۲، ۱۹۳۶ء۔

۳۵ ۔ "حدث الاحداث" صفحہ ۱۲۔

۳۶ ۔ المبسوط، تالیف السرخسی، جلد ۱، صفحہ ۳۷۔

۳۷ ۔ رسالہ "النفحۃ القدسیۃ فی احکام قراءۃ القرآن و کتابتہ بالفارسیۃ" تالیف شرنبلالی، مطبوعہ مصر ۱۳۵۵ھ، صفحہ ۱۵۔

۳۸ ۔ "تبیین الحقائق" شرح "کنز الدقائق" تالیف زیلعی (جلد ۱ صفحہ ۱۱۱-۱۱۹) اور "المجموع" شرح "المہذب" للنووی (جلد ۳، صفحہ ۳۸۰) اور شرح "الفقہ الاکبر" تالیف ملا علی قاری (مصر ۱۳۲۳ھ، صفحہ ۱۳۶-۱۳۷) اور امام ابوحنیفہ نے اس کے جواز کے لیے اس آیت سے استدلال کیا ہے: **وانہ لفی زبر الاولین** (سورۃ شعراء ۱۹۶) اور اس آیت سے **و انزلنا الیک الکتاب بالحق مصدقا لما بین یدیہ من الکتاب**" (سورۃ مائدہ ۴۸)۔ "فتاویٰ حدیثیہ" لابن حجر (مطبع تقدم، صفحہ ۱۲۹)

۳۹ ۔ سورۃ فرقان (۲۵)۔ اور سورۃ انعام (۶) ۱۹۔

۴۰ ۔ اس حدیث کو بخاری نے روایت کیا ہے۔ شرح بخاری، مولفہ عینی (جلد ۴، صفحہ ۷) اور "الاحکام" مولفہ ابن حزم (جلد ۱، صفحہ ۳۴)۔

۴۱ ۔ سورۃ دخان (۴۴) ۵۸، سورۃ شعراء (۲۶) ۱۹۸-۱۹۹۔

۴۲ ۔ مجلہ "المنار" ۱۳۴۴ھ، صفحہ ۴۹۲۔

۴۳ ۔ لاطینی زبان میں پہلا ترجمہ روبرٹ کنٹ (Robert Kennett) نے کیا ہے۔ (۱۱۴۳ء میں)۔ اس کے بعد اور ترجمے کیے گئے جن میں سے مراکی (Maracci) کا ترجمہ بعنوان Alcorani Taxtus Universus زیادہ مشہور ہے۔ دیکھو "تاریخ القرآن" از زنجانی، صفحہ ۶۹ اور "تاریخ العرب المسطول" مولفہ پروفیسر حتی (مطبوعہ بیروت ۱۹۴۹ء)

۴۴ ۔ انگریزی تراجم میں M. Ali Roawell Palmer اور M. Pickthall کے تراجم زیادہ مشہور ہیں۔

۴۵ ۔ فرانسیسی زبان میں کئی ترجمے ہیں: مثلاً Savary ' Pesle Kasimirsky مع احمد تیجانی (رباط، مراکش) اور R. Blachere کے تراجم۔

۴۶ ۔ اس کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں۔ جدید ترین ترکی ترجمہ عمر رضا طغرل کا ہے، (مطبوعہ

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

استنبول ۱۹۳۸ء)

۴۷ ۔ اس حدیث کو مسلم نے اپنی کتاب "صحیح مسلم" میں روایت کیا ہے۔ (ج ۸، صفحہ ۲۲۱) وغیرہ۔

۴۸ ۔ ابن تیمیہ کہتے ہیں "کتاب اللہ کے بعد صحیح بخاری اور مسلم، صحیح ترین کتابیں ہیں" (فتاوی ابن تیمیہ، مصر ۱۳۲۶-۱۳۲۹ھ، جلد ۲، صفحہ ۱۹۴)۔

۴۹ ۔ مقدمہ ابن خلدون، صفحہ ۳۸۷۔

۵۰ ۔ ان محدثین کے حالات کے لیے دیکھیے "وفیات الاعیان" تالیف ابن خلکان۔

۵۱ ۔ انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، کلمہ "شیعہ"۔

۵۲ ۔ "مقدمۂ ابن الصلاح فی علوم الحدیث" مطبوعہ بمبئی (ہند) ۱۹۳۸ء، صفحہ ۷، ۱۵ و ۴۰۔

۵۳ ۔ مگر ایک چھوٹے سے فرقے نے کہا ہے کہ کوئی حدیث قابل عمل نہیں ہے ("الام" جلد ۷، صفحہ ۲۵۰)۔

۵۴ ۔ سورۃ حشر (۵۹) ۷، سورۃ مائدۃ (۵) ۹۲ اور سورۃ نساء (۴) ۸۰۔

۵۵ ۔ علم اصول کی کتاب "وسیلۃ الوسائل فی شرح الرسائل" صفحہ ۷۔

۵۶ ۔ دیکھو موضوع میں "رسالۃ الشافعی" (صفحہ ۹۸ اور اس کے بعد) اور "الاحکام" تالیف ابن حزم (جلد ۱، صفحہ ۱۰۸ اور اس کے بعد) اور "مسلم الثبوت" (جلد ۲، صفحہ ۸۸)۔

۵۷ ۔ بخاری کی عبارت، دیکھو شرح بخاری از عینی (جلد ۲، صفحہ ۱۱)۔

۵۸ ۔ "شرح المنار" تالیف ابن ملک، صفحہ ۲۰۷ اور اس کے بعد۔

۵۹ ۔ "الاحکام" للآمدی (صفحہ ۱۱۳) اور رسالہ "الشافعی" (صفحہ ۷۵)۔

۶۰ ۔ دیکھو احادیث موضوعہ کے راویوں کی تقسیم جو ابن جوزی نے کی ہے "کتاب اللآلی المصنوعہ فی الاحادیث الموضوعہ" (ج ۲، صفحہ ۴۶۷-۴۷۴)۔

۶۱ ۔ صحیح مسلم (جلد ۱، صفحہ ۹) اور اس کی شرح نووی (جلد ۱، صفحہ ۷۸)۔

۶۲ ۔ اس حدیث کو قرافی نے اپنی کتاب "الفروق" میں صحیح قرار دیا ہے۔ (جلد ۳، صفحہ ۸۵)۔

۶۳ ۔ دیکھیے کتاب "تاویل مختلف الحدیث فی الرد علی اعداء اہل الحدیث" لابن قتیبہ (صفحہ ۹-۱۰) اور رسالہ "المغنی عن الحفظ والکتاب" تالیف موصلی (مطبوعہ مصر ۱۳۴۲ھ، صفحہ ۱۱ و ۴۱) مع انتقادھا لحسام الدین القدسی، (مطبع الترقی دمشق، ۱۹۲۵ء) اور "فتاوی ابن

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تیمیہ" (جلد ۲' صفحہ ۱۹۵-۱۹۸) اور کتاب "تحذیر المسلمین من الاحادیث الموضوعہ" (مصر ۱۹۰۳ء صفحہ ۶۳ اور اس کے بعد) اور کتاب "اللآلی المصنوعہ" (جلد ۲' صفحہ ۲۲۴ و ۲۲۸ و ۲۳۳ و ۲۳۸)۔

۶۴ - "بخاری مع شرح عینی' جلد ۲' صفحہ ۱۵۳۔

۶۵ - دیکھو اس کے لیے لائحۃ الکتاب اور مخطوطات عدیدۃ جن کا ذکر ڈاکٹر عبدالقادر نے اپنی کتاب "تاریخ الفقہ الاسلامی" میں کیا ہے (ج ۱' صفحہ ۳۰۳-۳۰۴)۔

۶۶ - مجلہ "المنار" ۱۳۳۸ھ کا صفحہ ۵۰۷-۵۱۶۔ نیز کتاب "یسرالاسلام و اصول التشریع العام' تالیف محمد رشید رضا (مصر ۱۹۲۸ء)۔

۶۷ - سورۃ نساء (۴) ۱۱۵۔

۶۸ - سورۃ نساء (۴) ۵۹۔

۶۹ - سورۃ آل عمران (۳) ۱۰۳ و ۱۱۰' سورۃ بقرہ (۲) ۱۴۳' سورۃ توبہ (۹) ۱۱۹۔

۷۰ - ابن حزم نے کہا ہے کہ یہ حدیث بحیثیت معنی کے صحیح ہے اگرچہ اس کے الفاظ و اسناد صحیح نہیں۔ "الاحکام" (جلد ۴' صفحہ ۱۳۳)۔ یہ حدیث مناوی نے بھی "کنوزالحقائق" میں بروایت ابن عاصم بیان کی ہے (صفحہ ۱۳۹)۔

۷۱ - یہ حدیث علامہ سیوطی نے ترمذی سے "جامع الصغیر" میں نقل کی ہے' نمبر ۱۰۰۴۔

۷۲ - بعض محدثین کے نزدیک یہ حدیث شریف ہے' جیسا کہ آمدی نے اپنی کتاب "الاحکام" میں بیان کیا ہے (جلد ۱' صفحہ ۱۱۲)' لیکن یہ غلط ہے اور صحیح بات یہی ہے کہ یہ عبداللہ بن مسعود کا قول ہے جیسا کہ سخاوی نے "مقاصد حسنہ" میں اور علائی وغیرہ نے صراحت کی ہے اور احمد نے اسے "کتاب السنہ" میں روایت کیا ہے۔ دیکھو "شرح حموی علی الاشباہ" جلد ۱' صفحہ ۱۲۷ اور "شرح الجامع" (صفحہ ۳۰۸)۔

۷۳ - مؤطا اور اس کی شرح "تنویر الحوالک" (جلد ۱' صفحہ ۲۰۱--۲۰۲) نیز "بخاری" اور اس کی شرح "عینی" (جلد ۱۰' صفحہ ۲۴۵) اور دیکھو "مسلم" اور اس کی شرح "نووی" (جلد ۹' صفحہ ۱۵۴)۔

۷۴ - "اعلام الموقعین" (جلد ۱' صفحہ ۲۴) اور "الاحکام" لابن حزم (جلد ۴' صفحہ ۱۳۷)۔

۷۵ - یہ ایک حدیث کا ٹکڑا ہے جسے احمد' ترمذی اور ابوداؤد نے روایت کیا ہے۔

۷۶ - "الاحکام" جلد ۱' صفحہ ۱۳۰۔

۷۷ - "حل العقول لعقد النحول" تالیف محمد باقر مرتضیٰ طباطبائی (مطبع تبریزی ۱۲۹۱ھ) اور کتاب "عناوین الاصول" تالیف شیخ محمد مہدی الکاظمی (بغداد ۱۳۴۲ھ' جلد ۲' صفحہ ۷) اور

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کتاب "التقریر و التحبیر" (جلد ۳' صفحہ ۹۸)۔

۷۸ ۔ نبیذ اور تمام نشہ آور چیزیں اس حدیث کی رو سے بھی حرام ہیں : "کل مسکر خمر و کل خمر حرام" یعنی ہر نشہ آور چیز شراب ہے اور ہر شراب حرام ہے ("صحیح مسلم' جلد ۲' صفحہ ۱۰۱)۔

۷۹ ۔ "الفروق" للقرافی (جلد ۲' صفحہ ۳۵)۔

۸۰ ۔ "تعریف الامدی فی الاحکام" جلد ۳' صفحہ ۶۔ اور قیاد طرس کی تعریف ابن حاجب نے یہ کی ہے : "مساواۃ فرع الاصل فی علت حکمہ" یعنی اصل کے حکم میں فرع کی برابری۔ اور بیضاوی نے "منہاج" میں قیاس طرد کی یہ تعریف کی ہے : "اثبات مثل حکم معلوم فی معلوم آخر لاشتراکھما فی علت الحکم عندالمثبت" یعنی ایک معین چیز کا حکم دوسری چیز پر لگانا دونوں میں علتِ حکم کے اشتراک کے سبب۔ دیکھو "نہایت السول" للاسنوی' جلد ۳' صفحہ ۲۔

۸۱ ۔ "تعریف الامدی فی الاحکام" ج ۳' صفحہ ۴۔

۸۲ ۔ "حل العقول" ص ۵۳۔

۸۳ ۔ "الاحکام" لابن حزم' جلد ۷' صفحہ ۵۳-۵۶۔

۸۴ ۔ نہایت السول' للاسنوی جلد ۳' صفحہ ۸۔

۸۵ ۔ "اعلام الموقعین' جلد ۱' صفحہ ۲۵۔۲۶۔

۸۶ ۔ سورۃ نحل (۱۶) ۸۹۔ سورۃ انعام (۶) ۳۸۔ سورہ شوریٰ (۴۲) ۱۰۔

۸۷ ۔ سورۃ نجم (۵۳) ۲۸۔

۸۸ ۔ "اعلام الموقعین" جلد ۱' صفحہ ۲۱۷ اور اس کے بعد۔

۸۹ ۔ سورۃ عنکبوت (۲۹) ۴۳۔ سورۃ حشر (۵۹) ۲۔

۹۰ ۔ "الاحکام" للآمدی (جلد ۳' صفحہ ۷۷ اور اس کے بعد)۔ حدیث معاذ مرسل ہے جسے احمد' ابوداؤد اور ترمذی نے روایت کیا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ نبی ﷺ نے جس وقت معاذ کو یمن کا قاضی مقرر کیا تو ان سے پوچھا "تم کس کی رو سے فیصلہ کرو گے؟" تو انہوں نے جواب دیا کہ "قرآن کی رو سے" پھر آنحضرتؐ نے پوچھا "اگر قرآن میں وہ حکم نہ پاؤ تو؟" انہوں نے جواب دیا کہ "اس وقت سنت کی رو سے فیصلہ کروں گا۔" پھر آنحضرتؐ نے پوچھا کہ "اگر سنت میں وہ حکم نہ پاؤ؟" انہوں نے جواب دیا کہ "اس وقت اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔" چنانچہ آنحضرت ﷺ نے اس کی اجازت دے دی۔ جو شک بعض علما نے اس حدیث میں کیا ہے اس کے لیے "تاریخ الفقہ الاسلامی" تالیف ڈاکٹر

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

عبدالقادر دیکھیے (جلد۱' صفحہ ۷۰ و ۲۱۰)۔

۹۱ ۔ اسی مفہوم کی ایک روایت جاریہ خثعمیہ کے متعلق بھی ہے کہ انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنے بوڑھے باپ کی طرف سے حج کرنے کے متعلق پوچھا تھا۔ دیکھو شرح بخاری "عینی" جلد ۱۰' صفحہ ۲۱۳ و ۲۱۴۔

۹۲ ۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس خط کے اختلاف عبارت اور اس کے ماخذ کے بارے میں مفصل بحث باب الاجتہاد میں آئے گی۔

۹۳ ۔ اس اثر کو حضرت امام مالک نے "مؤطا" میں روایت کیا ہے۔ دیکھو شرح "مؤطا" "تنویرالحوالک" (جلد ۲' صفحہ ۱۷۸)۔دوسروں نے بھی لفظی اختلاف کے ساتھ اس کو روایت کیا ہے۔

۹۴ ۔ "اعلام الموقعین" جلد۲' صفحہ ۲۴۔

۹۵ ۔ "الاحکام" للآمدی جلد ۳' صفحہ ۱۲ اور اس کے بعد۔

۹۶ ۔ ایک عام قاعدہ ہے جو "مجامع الحقائق" میں مذکور ہے۔ دیکھو اس کے شرح " منافع الدقائق' صفحہ ۳۲۲۔

۹۷ ۔ دیکھو "الجامع" اور اس کی شرح "المنافع" صفحہ ۳۳۲ و ۳۴۱۔

۹۸ ۔ Exceptions strietissimae interpretantur

۹۹ ۔ دفعہ ۱۶۸۵۔ آئندہ عنقریب ہم اس کی توضیح کریں گے۔

۱۰۰ ۔ اس واقعے کو امام بخاری نے روایت کیا ہے (دیکھو اس کی شرح "عینی" جلد ۱۴ صفحہ ۱۰۴) اور یہ حدیث "مسند امام احمد بن حنبل" میں بھی روایت کی گئی ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں : " **من شهد له خزيمه او عليه فحسبه**" (یعنی جس کے موافق یا خلاف خزیمہ گواہی دے وہ کافی ہے)۔ دیکھو "کنوز الحقائق فی حدیث خیر الخلائق" تالیف امام مناوی' مصر' ۱۳۰۵ھ' صفحہ ۱۱۸۔

۱۰۱ ۔ سلف میں سے قاضیوں کا ایک فرقہ اس طرف گیا ہے کہ ایک ایسے بچے گواہ کی گواہی پر بغیر حلف لیے فیصلہ کیا جاسکتا ہے جس کی سچائی مشہور ہو۔ ان کا یہ نظریہ حدیث خزیمہ پر قیاس کرتے ہوئے ہے : "الطرق الحکمیہ فی السیاسۃ الشرعیہ" تالیف ابن القیم الجوزیہ (مطبوعہ مصر' ۱۳۱۷ھ' صفحہ ۷۵)۔ ہم اس کتاب کے باب السنت میں اس مسئلے کی تشریح کریں گے۔

۱۰۲ ۔ "حجۃ اللہ البالغہ" تصنیف احمد عبدالرحیم عرف شاہ ولی اللہ' مطبوعہ مطبع منیریہ ۱۳۵۲ھ' جلد۱' صفحہ ۱۷۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۱۰۳۔ سورۃ نحل (۱۶) ۹۰۔

۱۰۴۔ "احیاء علوم الدین" للغزالی، مطبع عثمانیہ مصریہ، ۱۳۳۲ھ، جلد ۲، صفحہ ۶۶۔ ۷۵۔

۱۰۵۔ Aequitas Equity.

۱۰۶۔ Praetor.

۱۰۷۔ Chancery Courts.

۱۰۸۔ Aequitas Correctio Legis generaliter Latae qua Parte deficit.

۱۰۹۔ مجلّہ کی دفعہ ۲۰۵۔

۱۱۰۔ بخلاف امام شافعی کے کہ وہ منافع کو حقیقی مال شمار کرتے ہیں ("مبسوط" جلد ۱۱، صفحہ ۷۸)۔

۱۱۱۔ امام غزالی نے "مستصفی" میں یہ اعتراض کیا ہے (جلد ۱، صفحہ ۱۳۹)۔

۱۱۲۔ "اعلام الموقعین" (جلد ۱، صفحہ ۳۳۵) و "مجموعہ الرسائل الکبریٰ" لابن تیمیہ (مصر ۱۳۲۳ھ جلد ۲، صفحہ ۲۱۸)۔

۱۱۳۔ "المبسوط" للسرخسی (جلد ۱۰، صفحہ ۱۳۵)۔

۱۱۴۔ "جامع الفصولین" (جلد ۱، صفحہ ۲۳۶)۔

۱۱۵۔ "الاعتصام" تالیف شاطبی (جلد ۲، صفحہ ۱۲۸-۱۳۱) اور "بدایت المجتہد" (جلد ۲، صفحہ ۲۵۱)

۱۱۶۔ جیسا کہ آمدی کی کتاب "الاحکام" میں مذکور ہے (جلد ۳، صفحہ ۱۳۵)۔ یہ اس کے مخالف ہے جو سبکی کی کتاب "جمع الجوامع" میں مذکور ہے۔ (دیکھو اس کی شرح تصنیف محلی مع حاشیہ بنانی، جلد ۲، صفحہ ۳۶۹)۔

۱۱۷۔ "المستصفی" (جلد ۱، صفحہ ۱۳۷)۔

۱۱۸۔ "کتاب الام" باب ابطال الاستحسان (جلد ۷، صفحہ ۲۷۳-۲۷۴)۔

۱۱۹۔ سورۃ زمر (۳۹) ۱۸۔

۱۲۰۔ اس کی تخریج پہلے گزر چکی ہے۔

۱۲۱۔ دیکھو "الاعتصام" میں یہ موقع اور شرح "المنار" لابن ملک، صفحہ ۲۸۵۔

۱۲۲۔ ظاہریہ کے نزدیک معاملات بھی عبادات کی طرح تعبدی ہیں، خواہ عقل میں آئیں یا نہ آئیں۔

۱۲۳۔ جیسا کہ ہم آئندہ بیان کریں گے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۱۲۴ ۔ یہ مسئلہ کتاب "الاعتصام" میں دیکھیے (جلد ۲' صفحہ ۹۵-۱۱۶) اور "المستصفی (ج ۱' صفحہ ۱۳۹-۱۴۴) اور تبصرۃ الاحکام' (جلد ۲' صفحہ ۱۱۷)۔

۱۲۵ ۔ مگر امام حنون کے نزدیک ایسے اقرار کا بھی اعتبار کیا جائے گا۔ دیکھو "الاعتصام"۔

۱۲۶ ۔ کیتون کی کتاب "المبادی الاولیہ فی علم الحقوق" صفحہ ۲۶۹۔

۱۲۷ ۔ "المستصفی" کا مقام مذکور۔

۱۲۸ ۔ "مبسوط" (جلد ۲۴' صفحہ ۷۰)۔

۱۲۹ ۔ اس حدیث کو سیوطی نے ترمذی ' بیہقی ' حاکم اور ابن شیبہ سے روایت کرتے ہوئے "جامع الصغیر" میں روایت کیا ہے (نمبر ۳۱۳)۔

۱۳۰ ۔ "جمع الجوامع" مع اس کی شرح اور حاشیے کے (جلد ۲' صفحہ ۳۵۸) اور "الاحکام للدی (جلد ۳' صفحہ ۱۱۹ اور اس کے بعد) اور "المستصفی" (جلد ۱' صفحہ ۱۲۷) اور "اعلام الموقعین" (جلد ۱' صفحہ ۲۹۴)۔

۱۳۱ ۔ "الموضوع" شرح قاضی عضدالدین' جو ابن حاجب کی کتاب "مختصر المنتہی" پر ہے' ۱۳۰۷ھ (جلد ۱' صفحہ ۱۷-۵۳)۔

۱۳۲ ۔ کتاب "العناوین الاصول" جس کا پہلے ذکر گزر چکا ہے (جلد ۲' صفحہ ۲۸ اور اس کے بعد)۔

۱۳۳ ۔ "کتاب الاشباہ ' للسیوطی (صفحہ ۳۹) اور "کتاب الاشباہ" لابن نجیم (صفحہ ۲۳)۔

۱۳۴ ۔ "کتاب الاشباہ" للسیوطی (صفحہ ۳۷) ولا بن نجیم (صفحہ ۲۳)۔

۱۳۵ ۔ "الجامع" اور اس کی شرح "المنافع" (صفحہ ۳۳۰)۔

۱۳۶ ۔ نیز دیکھو "مجلّہ" کی دفعہ ۱۶۸۳۔

۱۳۷ ۔ "اعلام الموقعین" میں یہی مضمون اور شرح "مجامع" (صفحہ ۳۱۱)۔

۱۳۸ ۔ "الابتہاج" شرح "المنہاج" للسبکی (مطبوعہ مع شرح اسنوی) جلد ۳' صفحہ ۱۱۱-۱۱۲۔

۱۳۹ ۔ "المستصفی" (جلد۱' صفحہ ۱۳۲) اور "الاحکام" آمدی کی (جلد ۳' صفحہ ۱۲۹)۔

۱۴۰ ۔ شرح "الجامع" (صفحہ ۲۱۱ و ۳۲۶)۔

۱۴۱ ۔ "الاحکام" (جلد ۳' صفحہ ۱۶۶)۔

۱۴۲ ۔ "طبقات الشافعیہ الکبریٰ" لابن السبکی میں مذکور ہے (ج ۱' صفحہ ۲۴۳) کہ مزنی امام شافعی سے اصولی اختلاف نہیں رکھتے البتہ فروعی مسائل کے استخراج میں اختلاف ہے۔

۱۴۳ ۔ دیکھو ابن عابدین کی تصنیف "شرح المنظومہ" مسمی "عقود رسم المفتی" مطبع معارف سوریہ' ۱۳۰۱ھ (صفحہ ۴-۵)۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۱۴۴ ۔ رسالہ "القول المفید فی ادلۃ الاجتہاد والتقلید" للشوکانی (۱۲۵۰ھ) اور "الاحکام" للآمدی (جلد ۳' صفحہ ۱۳۹ اور اس کے بعد)۔ "اعلام الموقعین" (جلد ۲' صفحہ ۱۲۸ اور اس کے بعد)۔

۱۴۵ ۔ سورۃ حشر (۵۹) ۲۔ سورۃ نساء (۴) ۵۹۔

۱۴۶ ۔ " الاحکام" للآمدی (جلد ۳' صفحہ ۱۷۰)۔

۱۴۷ ۔ یہ حدیث " صحیحین" میں روایت کی گئی ہے "مسلم" (جلد ۵' صفحہ ۱۳۱)۔ "بخاری " مع شرح عینی (جلد ۲۵' صفحہ ۶۷)۔

۱۴۸ ۔ یہ حدیث سیوطی نے "جامع الصغیر" (نمبر ۵۲۶۴) میں بیہقی' طبرانی' خطیب اور ابن عدی سے روایت کی ہے۔ نووی نے کہا کہ یہ حدیث ضعیف ہے' اگرچہ معنی کے لحاظ سے صحیح ہے۔ "فتاویٰ النووی" المعروف بہ "المسائل المنثورہ" صفحہ ۱۱۸۔

۱۴۹ ۔ "جامع الصغیر" (نمبر ۵۷۰۴) روایت دیلمی۔ یہ حدیث ضعیف ہے۔

۱۵۰ ۔ "جامع الصغیر" (نمبر ۵۷۰۴) روایت ابن عدی ۔ یہ بھی ضعیف ہے۔

۱۵۱ ۔ یعنی کلالہ کی میراث میں جس کا نہ باپ ہو نہ بیٹا ہو۔

۱۵۲ ۔ آمدی کی "الاحکام" (جلد ۳' صفحہ ۱۵۰) اور "احیاء علوم الدین " للغزالی' جلد ۱' صفحہ ۳۹)۔

۱۵۳ ۔ "القول المفید" (صفحہ ۱۵-۲۷)

۱۵۴ ۔ دیکھو "الاحکام" للآمدی' (جلد ۳' صفحہ ۱۴۶-۱۴۷)۔

۱۵۵ ۔ سورۂ بقرہ (۲) ۲۸۶۔

۱۵۶ ۔ اس مشہور خط کے حوالے کے لیے مع اختلافِ عبارات کتبِ ذیل دیکھیے : "الاحکام السلطانیہ" للماوردی (صفحہ ۶۸)' "اعلام الموقعین" (جلد ۱' صفحہ ۷۲)' "المبسوط " (جلد ۱۶' صفحہ ۶۰ اور اس کے بعد) "العقد الفرید" (جلد ۱' صفحہ ۴۸)' "عیون الاخبار" لابن قتیبہ (جلد ۱' صفحہ ۶۶)' "مقدمہ ابن خلدون" (صفحہ ۱۹۲)' "تحفۃ رسائل العرب" (جسے جناب احمد ذکی صفوت نے نقل کیا ہے' ۱۹۳۷ء' جلد ۱' صفحہ ۲۵۲)' "احکام" للآمدی (جلد ۳' صفحہ ۸۱) وغیرہ۔ اس خط کو بہت سے ثقہ راویوں نے نقل کیا ہے البتہ اس کی صحت میں بعض ناقدین نے شک کیا ہے جیسے ابن حزم جس نے دعویٰ کیا ہے کہ وہ جعلی ہے۔ دیکھو "النبذ فی اصول الفقہ الظاہری" (صفحہ ۵۱) اور "المحلی" (جلد ۱' صفحہ ۹۹' حاشیے میں اس کی تردید کے ساتھ) اور کتاب "تاریخ الفقہ الاسلامی" مصنفہ ڈاکٹر عبدالقادر (صفحہ ۷۰)۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۱۵۷۔ "الجامع" اور اس کی شرح (صفحہ ۳۲۶)۔

۱۵۸۔ "الموافقات" جلد ۴' صفحہ ۲۹۳۔

۱۵۹۔ سورۂ نحل (۱۶) ۴۳۔

۱۶۰۔ شرح "المنہاج" مصنفہ اسنوی (جلد ۳' صفحہ ۱۴۱)۔

۱۶۱۔ "الاحکام" للآمدی (جلد ۳' صفحہ ۱۷۴)۔

۱۶۲۔ شرح "المنار" لابن ملک (صفحہ ۲۵۲) اور "اعلام الموقعین" (جلد ۴' صفحہ ۱۰۴ اور اس کے بعد)۔

۱۶۳۔ "المستصفی" جلد ۱' (صفحہ ۱۳۵)۔

۱۶۴۔ "الاحکام" لابن حزم (جلد ۶' صفحہ ۸۲) اور "اعلام الموقعین" (جلد ۲' صفحہ ۱۷۴) اور "التقریر او التحبیر" (جلد ۳' صفحہ ۹۹)۔

۱۶۵۔ جریدہ "محاکم" (ترکی) شمارہ ۱۰۷' شائع شدہ ۲۹ شعبان ۱۳۹۸ھ (مطابق ۱۴ تموز ۱۳۹۷ مالیہ۔ صفحہ ۸۵۳-۸۵۴)۔

۱۶۶۔ لبنان کی ہائی کورٹ دوسری جنگ عظیم کے دوران میں بروئے دفعہ ۲ قرارداد ۳۳۹ ۔ ل۔ ر مجریہ ۱۹ ستمبر ۱۹۴۳ء معطل کردی گئی۔

۱۶۷۔ شرح الجامع" صفحہ ۳۲۹۔

۱۶۸۔ سورۂ یونس (۱۰) ۳۶۔

۱۶۹۔ سورۂ بقرہ (۲) ۲۷۵۔

۱۷۰۔ مصنفہ سیوطی (صفحہ ۷۱) اور مصنفہ ابن نجیم (صفحہ ۴۱)۔

۱۷۱۔ "الاشباہ و النظائر" للسیوطی ' مذکورہ مقام۔

۱۷۲۔ Pontifex Maximus۔

۱۷۳۔ Veteres۔

۱۷۴۔ Proculus' یہ مذہب لابیو (Labeo) کے بانی کا شاگرد ہے۔

۱۷۵۔ Sabinus' یہ کاپیٹو (Capito) کا شاگرد ہے۔

۱۷۶۔ Responsa Prudentium۔

۱۷۷۔ Praetor Peregrinus et Praetor Urbanus. ملکی اور غیر ملکی جج۔

۱۷۸۔ Edicta Magistratuum۔

۱۷۹۔ Us Jurisdicendi۔

۱۸۰۔ Jus Edicendi۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۱۸۱۔ Codex

۱۸۲۔ Institutes

۱۸۳۔ Digesta Pandectae

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

باب چہارم

قانون سازی کے خارجی ماخذ

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فصل اول

احکام کی تبدیلی

خارجی مآخذ

شریعتِ اسلامیہ اپنے مبادی اور اصولِ اساسی کے لحاظ سے شریعتِ الٰہی ہے' اور چونکہ وہ شریعت ابدیہ ہے اس لیے زمان و مکان اور ضروریات زندگی کے مطابق اس کے احکام کی تبدیلی کا مسئلہ نہایت غور طلب ہے۔

شریعت اسلامی کے مآخذ اور مصادر کو علمائے اصول نے مشہور دلائل شرعیہ میں جمع کردیا ہے جن سے ہم گزشتہ باب میں مفصل بحث کرچکے ہیں۔

یہاں دوسرے ماخذوں کی تحقیق و وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے جو علمائے اصول کے اصطلاحی مآخذ میں داخل نہیں۔ اس سے وہ قانون سازی مراد ہے جو براہ راست حکومت وقت کی طرف سے عمل میں آئی یا رسم و رواج اور شرعی حیلوں کے ذریعے کی گئی۔ ہم نے ان مآخذ کا نام خارجی مآخذ اس لیے رکھا ہے تاکہ ان میں اور ان اساسی مآخذ میں فرق ہوجائے جو ادلۂ شرعیہ کے نام سے موسوم ہیں۔

ہم اس باب میں اس بات کی وضاحت کریں گے کہ تغیر احکام کے بارے میں مسلمان فقہا کی کیا روش رہی ہے اور اسلامی قانون سازی میں کون سے خارجی اثرات کارفرما رہے ہیں۔ اس کے بعد علمائے اصول کے اُس اسلوب کی وضاحت کریں گے جو انہوں نے بیرونی اثرات اور ادلۂ شرعیہ میں ہم آہنگی پیدا کرنے کے لیے اختیار کیا۔

شریعت کے مقاصد

بہت سے مسلمان فقہا ایسے ہیں (مثلاً" عز بن عبدالسلام شافعی' ابن القیم الجوزیہ

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

حنبلی اور ابو اسحاق شاطبی مالکی (۱) وغیرہ) جنہوں نے شریعت اسلامی کے طریقوں اور اس کے مقاصد اور ان مصالح و اسباب کے بارے میں جن پر وہ مقاصد مبنی ہیں' بہت سی کتابیں لکھی ہیں اور انہوں نے اس نقطہ نگاہ سے احکام شرع کی دو قسمیں قرار دی ہیں : ایک عبادات اور دوسری معاملات دنیاوی۔

پہلی قسم میں مسائل عبادت سے بحث کی جاتی ہے جسے شرع کہتے ہیں۔ یہاں ہم اس سے بحث نہیں کریں گے۔ دوسری قسم کی غرض و غایت لوگوں کی دنیاوی فلاح و بہبود ہے یا عز بن عبدالسلام کے الفاظ میں : "تمام احکام شرع کا مقصد بندوں کی دنیاوی بہتری اور آخرت کی بھلائی ہے۔ اللہ تعالیٰ سب کی عبادت سے بے نیاز ہے۔ نہ اسے فرماں برداروں کی اطاعت کچھ فائدہ پہنچا سکتی ہے اور نہ گنہگاروں کا گناہ کچھ نقصان پہنچا سکتا ہے" (۲)۔

معاملاتِ دنیاوی کے متعلق جو احکام ہیں ان کے مقاصد معقول ہیں کیونکہ وہ لوگوں کو نفع پہنچانے اور انہیں نقصانات سے بچانے کے اصول پر مبنی ہیں۔ بالفاظ دیگر دنیاوی معاملات اس اصول پر مبنی ہیں کہ نفع دینے والی چیزیں مباح ہیں اور نقصانات دینے والی ممنوع۔ (۳) اکثر فقہا نے یہ اصول تسلیم کیا ہے سوائے چند علما کے جیسے داؤد ظاہری وغیرہ' کہ انہوں نے عبادات اور معاملات میں کوئی تفریق نہیں کی' بلکہ عبادات و معاملات دونوں کو امرِ تعبدی قرار دیا ہے کہ جن کا معیار عقل نہیں ہو سکتی (۴)۔

مقاصد شریعت کے بارے میں ابن القیم کا قول سب سے بہتر ہے : "شریعت کی بنیاد حکمتوں اور لوگوں کی دنیاوی و اخروی فلاح و بہبود پر ہے اور شرع کل کی کل انصاف ہے۔ سراسر رحمت اور حکمت ہے۔ پس جس مسئلے میں انصاف کی بجائے ظلم ہو' رحمت کی بجائے زحمت ہو' فائدے کی بجائے نقصان ہو اور عقل کی بجائے بے عقلی ہو وہ شریعت کا مسئلہ نہیں چاہے اسے بذریعہ تاویل شرع میں داخل کرلیا گیا ہو۔ پس شریعت خدا کے بندوں میں اس کا انصاف ہے اور اس کی مخلوق میں اس کی

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

رحمت ہے۔۔ اسی سے زندگی ہے' غذا ہے اور دوا ہے' نور ہے' شفا ہے اور حفاظت ہے۔ زندگی کی ہر بھلائی شریعت سے وابستہ ہے اور زندگی کے ہر نقصان کا سبب ترک شریعت ہے۔۔۔ چنانچہ جو شریعت خدا نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل فرمائی ہے' وہ عالم کا ستون ہے اور دنیا و آخرت کے تمام حلقہ ہائے فلاح و بہبود کا مرجع ہے" (۵)۔

تبدیلی احکام کا اصول

ابن خلدون نے کہا ہے: "دنیا کے حالات اور اقوام عالم کی عادات ہمیشہ ایک حالت پر باقی نہیں رہتیں۔ دنیا تغیرات زمانہ اور انقلابات احوال کا نام ہے۔ اور جس طرح یہ تبدیلیاں افراد' ساعت اور شہروں میں ہوتی ہیں اسی طرح دنیا کے تمام گوشوں' تمام زمانوں اور تمام حکومتوں میں واقع ہوتی ہیں۔ خدا کا یہی طریقہ ہے جو اس کے بندوں میں ہمیشہ سے جاری ہے"۔ (۶)

اس میں شک نہیں کہ دنیا کی اس انقلاب پذیری کا نتیجہ یہ ہے کہ معاشرہ انسانی کا معیار بدلنے سے لوگوں کی فلاح و بہبود کے معیار بھی بدل جاتے ہیں اور چونکہ بندوں کی بہتری ہی ہر قانون کی بنیاد ہے' لہٰذا عقل کا فتویٰ یہی ہے کہ زمانے اور معاشرے کی تبدیلیوں کے ساتھ ساتھ احکام شرع میں بھی مناسب اور ضروری تبدیلیاں ہوتی رہیں۔ نیز وہ اپنے گرد و پیش کے اجتماعی حالات سے بھی متاثر ہوتے رہیں۔

ابن القیم جوزیہ نے اس اصول کے اثبات میں کیا خوب کہا ہے: "احکام کی تبدیلی اور اختلاف زمان و مکان' احوال و نیت اور عادات انسانی کے اختلاف کے ساتھ وابستہ ہے۔" انہوں نے اسی واضح حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ معاشرۂ انسانی اور قانون کا باہمی رشتہ نہ جاننے کے باعث لوگوں میں ایک غلط فہمی پیدا ہو گئی ہے جس نے شریعت اسلامی کا دائرہ بالکل محدود کر دیا ہے حالانکہ وہ یہ نہیں سمجھتے کہ

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جس شریعت میں مصالح انسانی کا سب سے زیادہ لحاظ رکھا گیا ہو اس میں ایسی تنگ نظریوں کی گنجائش نہیں" (۷)۔

ہمیں یہ بات ہرگز نہ بھولنی چاہیے کہ جس حقیقت کو مون تسکیو (۸) وغیرہ مغربی علمائے قانون نے اب واضح کیا ہے اسے ان سے تقریباً" چار سو پہلے ہی ابن القیم جوزیہ نے اور ابن خلدون وغیرہ علمائے عرب نے چودھویں صدی عیسوی (مطابق آٹھویں صدی ہجری) میں بے نقاب کردیا تھا (۹)۔

تقریباً" یہی مضمون قواعد الجامع (۱۰) کی عبارت کا ہے جسے "مجلۃ الاحکام العدلیہ" کی دفعہ ۳۹ میں نقل کیا گیا ہے کہ "لاینکر تغیّر الاحکام بتغیر الزمان" (یعنی یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ زمانہ بدلنے سے احکام بھی بدل جاتے ہیں۔) اسی قاعدے کی تکمیل کے لیے یہ الفاظ اور اضافہ کردینا چاہئیں "وبتغیر الامکنۃ و الاحوال" (یعنی تغیر مکان اور تغیر حالات سے بھی احکام بدل جاتے ہیں) جیسے کہ فقہا نے اس کی تصریح کی ہے۔

قاعدۂ مذکورہ کی رو سے ان مصالح کا تلاش کرنا ضروری ہے جن پر احکام شرع کی بنیاد رکھی گئی ہے۔ اور چونکہ مصالح علت ہی احکام شرع کی بنیاد ہیں تو اس دلیل سے یہ دعویٰ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ جب وہ بنیاد باقی نہ رہے یا بدل جائے تو وہ احکام بھی بدلنے چاہئیں جو اس پر مبنی تھے۔ لہٰذا قواعد اساسی میں کہا گیا ہے "ان الحکم الشرعی المبنی علی علۃ یدور مع علتہ وجودا و عدما" (یعنی جو حکم شرعی کسی سبب پر مبنی ہو وہ اس سبب کے وجود و عدم وجود کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے)۔ مولانا علائی نے کہا ہے: "ان الحکم الشرعی مبنی علی علتہ فبانتھائھا ینتھی(۱۱) (یعنی جو حکم شرعی کسی سبب پر مبنی ہوتا ہے وہ اس سبب کے ختم ہوجانے سے ختم ہوجاتا ہے)۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

احکام و اجتہاد کی تبدیلی کی مثالیں

یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ ہمارے بیان کردہ اصول کے اثرات پہلے تبدیلی آرا اور اختلاف مذاہب کی شکل میں نظر آتے ہیں۔ پھر فتاویٰ اور احکام کی تبدیل شدہ صورت میں۔ کیا آپ نے نہیں دیکھا کہ امام شافعی نے مختلف ملکوں کی معاشرت سے متاثر ہو کر کیونکر اپنا قدیم عراقی مذہب ترک کر کے جدید مصری مذہب اختیار کیا؟ اسی طرح کیا امام ابو یوسفؒ کے عہد(۴) میں تبدیلی ملک اور تغیر حالات کی وجہ سے خراج اس مقدار سے کم نہ ہو گیا جو حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے عہد میں مقرر تھا؟

فروعی مسائل میں فتاویٰ اور احکام کی تبدیلی کی بے شمار مثالیں موجود ہیں۔ ان میں سے متاخر فقہائے حنفیہ کا یہ نظریہ ہے کہ آئمہ مذہب نے بہت سے مسائل فقہیہ میں اپنے زمانے کے رسم و رواج کو پیش نظر رکھ کر اجتہاد کیا ہے۔ اگر ان کے زمانے کا رواج مختلف ہوتا تو اپنے فتوے سے مختلف فتویٰ دیتے۔

چنانچہ علمائے متاخرین نے رواج بدل جانے کی صورت میں باقتضائے ضرورت مسائل فرعیہ میں ظاہر الروایۃ کے خلاف فتویٰ دینے کو جائز قرار دیا ہے۔

ملاحظہ کیجیے چند مثالیں جو رسالہ "نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف" تالیف ابن عابدین(۵) نیز دیگر کتب احناف سے اقتباس کی گئی ہیں۔

عہد اسلامی کے دور اول میں اساتذہ کے بڑے بڑے وظائف مقرر تھے' اس بنا پر امام ابو حنیفہ اور صاحبین نے قرآن اور اس جیسی دینی کتابیں پڑھانے کی اجرت لینے کو ممنوع قرار دیا تھا مگر جب اساتذہ کے وظائف موقوف ہو گئے تو متاخرین میں سے بڑے بڑے علمائے مذہب نے رواج بدل جانے کے سبب اس قسم کی اجرت کے جواز کا فتویٰ دیا۔

اسی طرح علمائے متاخرین نے یہ فتویٰ دیا کہ یتیم کی جائیداد اور وقف شدہ جائیداد کے غصب کرنے والے پر اس منافع کا بھی تاوان لازم ہو گا جو جائدادِ مغصوبہ سے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

حاصل ہوا ہے۔ حالانکہ یہ فتویٰ مذہب حنفی کے اس قاعدے کے خلاف ہے کہ منافع کا تاوان واجب الادا نہیں۔ نیز متاخرین نے فتویٰ دیا کہ وقف شدہ اور یتیم کی سکنی جائیداد کو ایک سال سے زیادہ اور غیر سکنی جائیداد کو تین سال سے زیادہ عرصے کے لیے کرائے پر دینا جائز نہیں' حالانکہ یہ فتویٰ مذہب حنفی کے اصل قاعدے کے خلاف ہے۔ پس یہ فتویٰ اسی اصول کی بناء پر دیا گیا کہ زمانہ بدلنے سے احکام بدل جاتے ہیں۔

دیگر مثال : قدیم زمانے میں مکانات کے تمام حصے ایک ہی نمونے کے بنائے جاتے تھے اس لیے یہ طریقہ مروج تھا کہ جب خریدار مکان کے ایک کمرے کو دیکھ لیتا تھا تو یہ سمجھا جاتا تھا کہ اس نے پورا مکان دیکھ لیا اور خیارِ رؤیت جو خریدار کو مذہب حنفی کی رو سے حاصل ہوتا تھا' وہ بھی باقی نہ رہتا تھا یعنی وہ بیع کو فسخ نہ کر سکتا تھا۔ لیکن علمائے متاخرین کے زمانے میں معماروں کا طرز تعمیر پہلے سے بدل گیا تھا اور وہ ایک مکان کے مختلف حصے مختلف نمونے کے بناتے تھے' لہٰذا متاخرین علما نے فتویٰ دیا کہ خریدار کے لیے مکان کا ہر حصہ دیکھنا ضروری ہے۔ ہاں اگر مکان کے تمام حصے ایک ہی نمونے کے بنے ہوئے ہوں تو مکان کے تمام حصے دیکھنے کی ضرورت نہیں۔ یہی فیصلہ "مجلۃ الاحکام العدلیہ" کی دفعہ ۳۶۹ میں مذکور ہے۔

احکام نصوص کی تبدیلی

تبدیلیِ احکام کا اصول ہم نے اوپر بیان کیا۔ وہ قوانینِ قدیمہ و جدیدہ دونوں کی تاریخ سے ثابت ہے بلکہ وہ قوانینِ عصریہ میں تو پوری آزادی کے ساتھ مروج ہے۔ چونکہ یہ قوانین انسانوں کے وضع کردہ ہیں لہٰذا جس طرح وضع کیے جاتے ہیں تبدیل بھی کر دیئے جاتے ہیں۔ چنانچہ ایک صریح حکم دوسرے صریح حکم سے منسوخ ہو جاتا ہے۔

رہا اہل اسلام کا معاملہ تو جمہور فقہائے مجتہدین نے تبدیلیِ احکام کے اصول کو تو

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تسلیم کرلیا ہے لیکن تبدیلِ احکام کے جواز میں اس وقت ان کا اختلاف ہے جب کسی مسئلے کے متعلق قرآن و سنت کی نصِ قطعی موجود ہو۔ یہ دشواری اس لیے پیش آتی ہے کہ اسلامی قانون اور اس کے ماخذ شریعت ایسے ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ قرآن اور حدیث دونوں میں عمل نسخ پایا جاتا ہے اور نسخ کا مفہوم' اس کے اسباب و علل اور شرائط ہم پچھلے باب میں بیان کرچکے ہیں۔ اور اس میں بھی شک نہیں کہ نسخ جائز ہے کیونکہ ایسا واقعے میں ہوچکا ہے' اور یہ عمل ایک نص سے دوسری نص کی ترمیم شمار ہوتا ہے۔ مگر یہاں سوال یہ ہے کہ آیا قرآن وسنت کے کسی حکم میں اجتہاد' انسانی قانون سازی' رواج یا اور کسی طریقے سے ترمیم جائز ہے یا نہیں؟

اس سوال کا جواب بہت دقیق اور تفصیل طلب ہے۔ پس اگر قرآن اور سنت کا کوئی حکم دین و عبادت کے متعلق ہے تو وہ اُس وقت تک باقی رہے گا جب تک زمین زمین ہے اور آسمان آسمان (یعنی قیامت تک) کیونکہ اصول دین اور توحید و ایمان کے ضابطے حقیقی ہیں اور ناقابلِ تبدیل' نیز ازلی و ابدی ہیں۔ ان تمام ضابطوں میں نص کے حکم کی اطاعت لازمی (۱۴) ہے۔ اور چونکہ دین ہر متنفس اور ہر اُس شخص کے لیے جو روئے زمین پر کہیں پیدا ہوا ہو' قیامت تک کے لیے ضروری ہے' لہٰذا اس پر زمان و مکان اور حالات کی تبدیلی کا کوئی اثر نہ ہوگا' اور دینی مسائل میں جو کچھ قرآن و سنت سے ثابت ہے وہ ہر زمانے میں' ہر جگہ اور ہر حال میں باقی رہے گا (۱۵)۔

لیکن قرآن و سنت کا جو حکم معاملاتِ دنیاوی سے متعلق ہو' اس کے بارے میں اصول یہ ہے کہ اس کا منشا و مفہوم اور اس کے اسباب و علل سمجھنے چاہئیں جیسا کہ ہم مقاصد شریعت اور قانون سازی کے قلمنے کی بحث میں بیان کرچکے ہیں۔ یہاں تک تو جمہور فقہا آپس میں متفق ہیں مگر اُن دنیاوی احکام کے بدلنے میں اختلاف ہے جو قرآن و سنت سے ثابت ہوں۔ پس بعض تو اسے قطعی ناجائز قرار دیتے ہیں اور بعض کے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

نزدیک بعض صورتوں میں تبدیلی جائز ہے۔

مسئلہ مذکورہ میں جمہور فقہا کی صحیح رائے یہ ہے کہ قرآن و سنت کے صریح حکم کی مخالفت کبھی جائز نہیں اور نہ ان کے نزدیک کوئی شرعی حکم حالات کے بدلنے سے بدلا جاسکتا ہے۔ بلکہ انہوں نے مخالفِ نص فتویٰ قبول کرنے اور دقت و مشقت کو رفع کرنے کی صرف انہی مسائل میں اجازت دی ہے جن کے متعلق قرآن و حدیث کا صریح حکم موجود نہ ہو۔

امام ابوحنیفہؒ، امام محمدؒ امام شافعیؒ اور داؤد ظاہریؒ وغیرہ(۱۶) کا یہی مذہب ہے اور اسی مذہب کی تائید امام شافعی کی اس روایت سے ہوتی ہے کہ: "اذا رویت عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حدیثا" ولم اخذ بہ' فاعلموا ان عقلی قد ذھب"(۱۷) (یعنی جب مجھے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی حدیث پہنچے اور میں اس پر عمل نہ کروں تو سمجھ لینا کہ میری عقل جاتی رہی ہے)۔ ابن حزم ظاہری نے بھی نص کا حکم بدلنے کو اسی طرح ناجائز قرار دیا ہے: "بغیر نص اوجب النقل عنہ ..... لتبدل حال من احوالہ' او لتبدل زمانہ او مکانہ فھذا ھوالباطل"(۱۸) (یعنی اگر کسی نص کا حکم بلا دوسری نص کے حالات یا زمانے یا جگہ کی تبدیلی کے باعث بدلا جائے تو جائز نہیں)۔

باوجود اقوال مذکورہ کے بعض خلفاء' آئمہ اور فقہائے اسلام ایسے گزرے ہیں جنہوں نے سبب بدل جانے یا اس رواج کے بدل جانے سے جس پر نص مبنی تھی یا ضرورت و مصلحت کے پیش نظر پوری نص یا بعض نص کے حکم کو تبدیل کیا ہے۔ چند تائیدی مثالیں ملاحظہ ہوں جو مجھے فقہ کی کتابوں میں ملی ہیں اور جنہیں میں بیان کرتا ہوں۔ یہ واضح رہے کہ مثالیں صرف یہی نہیں ہیں بلکہ ان کے علاوہ اور بھی ہیں۔ انہیں مع اصلی ماخذوں کے بغیر تنقید و تبصرہ کے بلا کسی مذہب کی طرف داری کیے مختصراً بیان کروں گا۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اولیاتِ عمر بن خطابؓ

خلیفہ حضرت عمر فاروق بن خطاب رضی اللہ عنہ بلاشبہ حکومت اسلامیہ کے بانی تھے اور اپنی عادلانہ اور جرات مندانہ حکومت کے لیے مشہور تھے۔ آپ کے عہد خلافت میں حکومت اسلامی بہت قوی الاقتدار تھی جس میں رعایا کے حقوق اور مصالح کا بدرجۂ اَتم خیال رکھا جاتا تھا۔

حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کا پورا عہد خلافت عظیم الشان فتوحات اور نمایاں تغیرات سے مملو تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ نئی نئی ضروریات پیدا ہوگئیں اور پرانے رسم و رواج بدل گئے۔ اس لیے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور خلیفہ ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے بعض احکام بمقتضائے ضروریات و حسب رواج تبدیل کرنا پڑے۔

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ اس معاملے میں اس قدر مستعد اور اتنے اولوالعزم انسان تھے کہ سیاست ملکی اور رفاہیہ عامہ کے پیش نظر مخالفتِ نصوص سے بھی دریغ نہ کرتے تھے۔ ہم اس کی چند مثالیں بیان کرتے ہیں:

پہلی مثال ــــــــ المولفۃ قلوبہم: (جن کی تالیف قلوب کی گئی ہو)۔

سب جانتے ہیں کہ قرآن کریم نے صدقہ و خیرات کا مصرف اس آیۂ کریمہ(۱۹) میں معین کردیا ہے: "**انما الصدقات للفقراء و المساکین و العاملین علیھا والمؤلفۃ قلوبھم و فی الرقاب والغارمین و فی سبیل اللّٰہ و ابن السبیل فریضۃ من اللّٰہ**" (۲۰) (یعنی صدقات تو حق ہے صرف غریبوں کا، محتاجوں کا صدقہ وصول کرنے والوں کا، ان نومسلموں کا جن کی دل جوئی منظور ہے، غلاموں کے آزاد کرانے میں، اخراجات جہاد میں اور مسافروں کی مدد کرنے میں۔ یہ حق اللہ کی طرف سے مقرر ہے)۔ مؤلفۃ قلوبہم(۲۱) وہ لوگ تھے جنہیں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس لیے خیرات

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

عطا فرمایا کرتے تھے تاکہ دل جوئی کرکے انھیں اسلام پر قائم رکھیں۔ دل جوئی خواہ ان کے ضعف ایمان کے سبب سے ہو یا ان کا شر رفع کرنے کی غرض سے یا ان کے قبیلے میں ان کے مرتبے کے پیش نظر (۲۲)۔

باوجود اس صریح نص قرآنی کے عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے "مؤلفۃ قلوبہم" کا حصہ موقوف کردیا اور ان سے فرمایا کہ یہ وظیفہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تمہیں اس لیے عطا فرماتے تھے کہ تمہاری دل جوئی کرکے تمہیں اسلام پر قائم رکھیں لیکن اب اللہ تعالیٰ نے اسلام کو طاقت ور بنادیا ہے اور تم سے بے نیاز کردیا ہے۔ پس اگر تم اسلام پر قائم رہو تو تمہارے لیے بہتر ہے ورنہ ہمارے اور تمہارے درمیان تلوار فیصلہ کرے گی (۲۳)۔ ہم اسلام کے معاوضے میں تمہیں کچھ نہ دیں گے' لہٰذا جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کافر ہوجائے (۲۴)۔

پس اُس زمانے میں آیتِ مذکورہ کا حکم اشاعتِ اسلام اور اسے مدد پہنچانے کی مصلحت پر مبنی تھا۔ جب اسلام طاقت ور ہوگیا تو یہ ضرورت ختم ہوگئی' چنانچہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے اس حکم کو منسوخ کردیا جو اس ضرورت کو پورا کرنے کے لیے دیا گیا تھا۔

دوسری مثال ـــــ طلاق : جب شوہر اپنی بیوی کو ایک ہی نشست میں تین بار طلاق دے دے تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم' حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کی خلافت کے ادائل میں وہ ایک ہی طلاق شمار ہوتی تھی اور اُس وقت یہی طریقہ رائج تھا (۲۵) اور بعد میں اسی پر اجماع ہوگیا تھا۔

باوجود اس کے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے ایسی طلاق کو طلاق بائن قرار دیا۔ گویا مرد کے لفظوں کے مطابق تین طلاقیں۔ وجہ یہ تھی کہ جب عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے دیکھا کہ لوگوں نے اس قسم کی طلاق کو ایک کھیل بنالیا ہے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اور ایسی طلاقیں بکثرت دی جانے لگی ہیں تو آپ نے انہیں سزا دینے اور اس بری عادت سے روکنے کی غرض سے یہ تبدیلی کردی۔

عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے اپنے زمانے کے حالات کے لحاظ سے جس رائے کو بہتر سمجھا تھا' اسے بعض فقہا نے اپنے زمانے کے حالات کے اعتبار سے بہتر نہ سمجھا اور انہوں نے تغیرِ احکام کے اصول کے مطابق سنت نبوی کی طرف رجوع کرنا مناسب خیال کیا (۲۶)۔

معاصرین میں سے ایک بڑے فاضل (۲۷) نے عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے اس عمل پر تبصرہ کیا ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ کا یہ فعل ایک ہنگامی حکم کی حیثیت رکھتا ہے جو امام وقت (عمر رضی اللہ عنہ) نے بضرورتِ سیاست دیا تھا۔ فاضل مذکور نے مسئلے کی وضاحت کرتے ہوئے کہا ہے: "جو احکام قرآن یا سنت کی نص صریح سے ثابت ہیں' انہیں نہ کسی کو تبدیل کرنے کا حق ہے اور نہ کوئی ان احکام کے علاوہ کسی دوسرے حکم کو اختیار کرنے کا مجاز ہے' خواہ ایک شخص ہو یا پوری جماعت۔"

تیسری مثال ——— اُمہات الاولاد کو فروخت کرنا: اُمہات الاولاد وہ لونڈیاں کہلاتی ہیں جن کے ہاں اپنے آقا سے اولاد پیدا ہوجائے۔ ایسی لونڈیوں کی بیع نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے زمانے میں جائز تھی۔ لیکن عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے یہ فرماتے ہوئے ان کی بیع ممنوع قرار دی کہ "خالطت دماؤنا دماؤھن" (یعنی ہمارے خون ان کے خون سے مخلوط ہوگئے ہیں)۔

یہ بہت گراں قدر رائے ہے' جیسا کہ ابن رشد الحفید کا مقولہ ہے: یہ بات اخلاق کریمانہ سے بعید ہے کہ آدمی اپنی ام ولد کو فروخت کردے' دراں حالیکہ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: "بعثت لاتمم مکارم الاخلاق" (یعنی میں تمہارے پاکیزہ اخلاق کی تکمیل کے لیے بھیجا گیا ہوں) (۲۸)۔

چوتھی مثال ——— چوری: شرع اسلامی میں چور کی سزا ہاتھ کاٹنا ہے بدوئے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

آیت : "والسارق و السارقة فاقطعوا ایدیھما"[۲۹] (یعنی چوری کرنے والے مرد اور چوری کرنے والی عورت کے ہاتھ کاٹ دو) بہ دلیل سنتِ نبوی قولی و فعلی۔ لیکن حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے قحط کے سال لوگوں کی ضرورت اور ان کی بھوک کے پیش نظر اس سزا کو موقوف کردیا اور اسی پر فقہا کا اجماع ہے (۳۰)۔

پانچویں مثال ——— زنا: غیر شادی شدہ زانی کی سزا جمہور فقہا کے نزدیک سو کوڑے اور پورے ایک سال کی جلاوطنی ہے۔ اور شہر بدر کرنا حدیثِ مشہور سے ثابت ہے(۳۱) لیکن باوجود صریح نص کے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے ربیعہ بن امیہ بن خلف کو شہر بدر کیا تو وہ رومیوں سے جاملا۔ اس پر حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا: "لا اغرب بعدھا احدا"(۳۲) (یعنی اس کے بعد میں کبھی کسی کو شہر بدر نہ کروں گا)۔ آپ کا یہ فیصلہ اس غرض سے تھا کہ مسلمان دشمنوں سے نہ جاملیں حالانکہ یہ فیصلہ نص صریح کے بالکل خلاف ہے۔

چھٹی مثال ——— تعزیر: تعزیر کے شرعی معنی اس سزا کے ہیں جو حاکمِ وقت تادیباً کسی ایسے جرم کے لیے تجویز کرتا ہے جس کے لیے شرع اسلامی میں کوئی سزا مقرر نہ ہو۔ حدیث میں وارد ہے: "لا یجلد فوق عشر جلدات الا فی حد من حدود اللہ"(۳۳) (یعنی کسی جرم میں دس کوڑوں سے زیادہ سزا نہ دی جائے سوائے ان سزاؤں کے جو اللہ کی طرف سے مقرر ہیں)۔ اس نص صریح کے باوجود حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے متعلق روایت ہے کہ آپ نے اس شخص کو سو کوڑوں کی سزا دی تھی جس نے بیت المال کی جعلی مُہر بنائی تھی۔

بعض فقہا نے حدیث مذکور کو منسوخ قرار دیا ہے لیکن حضرت امام مالک کے اصحاب نے اس حدیث کی یہ تاویل کی ہے کہ یہ حدیث نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کے ساتھ مخصوص ہے لہٰذا اور زمانوں میں قابل عمل نہیں ہو سکتی (۳۴)۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

آئمہ مذکورین کے اقوال سے یہ واضح ہوگیا ہے کہ بعض منصوص احکام وقتی ہوتے ہیں جو زمانے کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔

ساتویں مثال ـــــ عاقلۃ الدیہ: (خوں بہا کے ذمہ دار لوگ): سب جانتے ہیں کہ بعض اوقات خوں بہا کی ادائیگی ایک خاص جماعت پر شرعاً واجب ہوتی ہے اور یہ خاص جماعت جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں قاتل کا قبیلہ ہوا کرتی تھی۔ چنانچہ مدرسۂ حجاز کے فقہا کا بھی یہی دستور رہا۔

لیکن حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے زمانے میں یہ طریقہ بدل گیا کیونکہ جب حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے فوج اور دیوان کی تنظیم کی اور تمام جنگی طاقت قبائل سے منتقل ہو کر محکمۂ فوج کے ہاتھ آگئی تو حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے عہد نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقے کے خلاف مقتول کا خوں بہا قاتل کے قبیلے پر سے ساقط کر دیا اور اہل دیوان کے ذمے ڈال دیا۔ چنانچہ آپ ہی کی رائے کو عراق کے فقہا نے بھی اختیار کیا۔

امام سرخسی نے اس تبدیلی کو مستحسن قرار دیتے ہوئے کہا ہے: "اگر کہا جائے کہ صحابہ (رضوان اللہ علیہم اجمعین) کے متعلق یہ گمان کیسے ہو سکتا ہے کہ ان کا اجماع جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے کے خلاف ہوا تھا؟ تو ہم جواب دیں گے کہ ان (صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین) کا اجماع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف نہ تھا بلکہ موافق تھا؛ کیونکہ وہ جانتے تھے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مقتول کا خون بہا قاتل کے قبیلے کے ذمے اس لیے مقرر فرمایا تھا کہ اس زمانے میں آدمی کی قوت و نصرت کا انحصار قبیلے پر ہی تھا۔ لیکن جب حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے باقاعدہ فوجی محکمہ قائم کر دیا تو لوگوں کی طاقت اور مدد کا مرکز فوجی محکمہ بن گیا حتیٰ کہ بعض اوقات لوگ دیوان یعنی محکمۂ فوج کی طرف سے اپنے قبیلے سے جنگ کرتے تھے۔" مگر اس توجیہ کو امام شافعی نے تسلیم نہیں کیا۔ انہوں نے فرمایا کہ چونکہ

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں خوں بہا کا ذمہ دار قاتل کا قبیلہ ہوا کرتا تھا اس لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تعامل کے خلاف کوئی فیصلہ قابلِ اعتبار نہیں ہو سکتا (۲۵)۔

بعض خلفا کی اولیات

تبدیلیِ سنّت کی مثالوں میں سے ایک بخاری کی روایت خلیفہ عمر بن عبدالعزیزؒ کے تعلق بیان کی ہے کہ آپ (حضرت عمر بن عبدالعزیز) نے فرمایا "کانت الھدیۃ فی زمن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ھدیۃ والیوم رشوۃ (یعنی ہدیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ہدیہ تھا لیکن آج کل وہ رشوت کے حکم میں ہے۔) واقعہ یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ لوگوں کا تحفہ قبول فرماتے تھے مگر حضرت عمر بن عبدالعزیز نے ہدیہ قبول نہ کیا اور اسے ایک قسم کی رشوت سمجھ کر اس کا لینا برا سمجھا (۳۶)۔

تبدیلی کی ایک مثال ذمی کا خوں بہا بھی ہے۔ چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ذمی کا خوں بہا مسلمان کے خوں بہا کے برابر ہے۔ امام مالکؒ اور امام حنبلؒ کے نزدیک ذمی کا خوں بہا مسلمان کے خوں بہا سے نصف ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک ایک تہائی ہے۔ اس مسئلے کے متعلق بیہقی نے زہری سے ایک حدیث بیان کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ، حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ، حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانے میں عیسائی اور یہودی کا خوں بہا مسلمانوں کے خوں بہا کے برابر ہوا کرتا تھا۔ معاویہؓ نے خوں بہا کا نصف بیت المال کے لیے مخصوص کر دیا تھا اور نصف مقتول کے ورثا کے لیے۔ عمر بن عبدالعزیزؒ نے بھی خوں بہا کا نصف تو ورثائے مقتول کے لیے مقرر کیا تھا اور نصف جو بیت المال کا حصہ تھا، اسے معاف کر دیا تھا (۳۷)۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

پس ان واقعات سے معلوم ہوا کہ دو خلفا کا عمل سنت اور عمل صحابہ (رضوان اللہ علیہم اجمعین) سے مختلف تھا اور یہ تبدیلی اس وقت کی سیاست کا تقاضا تھی۔

امام ابویوسف حنفیؒ

جب کوئی شرعی حکم رسم و رواج پر مبنی ہو اور رسم و رواج بدل جائے تو کیا اس صورت میں شرعی حکم کا تبدیل کرنا جائز ہے؟ یا بہ الفاظ دیگر کیا اس حکم شرعی کا اتباع واجب ہے جو پرانے رسم و رواج پر مبنی تھا' یا نئے رسم و رواج کا اتباع ضروری ہے؟

مسئلہ مذکورہ میں امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک حکم شرع کا اتباع واجب ہے نہ کہ جدید رسم و رواج کا۔ لیکن بغداد کے قاضی القضاۃ ابویوسفؒ کی رائے ان کے خلاف ہے۔ چنانچہ ان کے نزدیک صورت مذکورہ میں استحساناً" حکم شرع ترک کردینا اور رواج کا اتباع کرنا ضروری ہے۔ "کیونکہ حکم شرع کا مطمح نظر رسم و رواج ہی تھا۔"(۳۸) مجلۂ احکام عدلیہ نے اسی رائے کو اختیار کیا ہے اپنے اس صریح حکم کی رو سے جو دو ضابطوں میں بیان کیا گیا ہے: "استعمال الناس حجة یجب العمل بها و لا ینکر تغیر الاحکام بتغیر الازمان" (۳۹) (یعنی لوگوں کا تعامل حجت ہے اور اس پر عمل کرنا واجب ہے۔ زمانے بدلنے سے احکام کا بدل جانا ایک ناقابل انکار حقیقت ہے)۔ نیز اس قرارداد کی رو سے جو "مجلہ" مرتب کرنے والی کمیٹی نے صدر اعظم کے سامنے پیش کی تھی' یعنی "انه یتبدل الاحصار تتبدل المسائل التی یلزم بناء ها علی العرف والعادة" (یعنی زمانہ بدلنے سے وہ احکام بدل جاتے ہیں جو رسم و رواج پر مبنی ہوں)۔

توضیحی مثال: سب جانتے ہیں کہ جَو اور گیہوں کیلی (ماپنے کی) چیزیں ہیں اس حدیث کی رو سے: "البر بالبر کیلا" بکیل والشعیر بالشعیر کیلا" بکیں" (۴۰) (یعنی جَو اور گیہوں پیمانوں سے ماپ کر ہی فروخت کیے جائیں)۔ چنانچہ پہلے جَو اور

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

گیہوں ماپ کر ہی فروخت کیے جاتے تھے کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں یہی رواج تھا۔

لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد جب یہ طریقہ بدل گیا تو اکثر شہروں میں جَو اور گیہوں وزن کرکے فروخت ہونے لگے اور آج کل بھی وزن ہی کا رواج ہے (۴۱)۔ تو کیا یہ طریقہ حدیث مذکور کے مخالف ہونے کے سبب سے قابل قبول نہ ہوگا؟ حضرت امام ابویوسفؒ کے نزدیک یہ طریقہ ضرور قابل قبول ہوگا اور اس کی وجہ شاید وہ عملی تجربات ہیں جو انہیں منصبِ قضاء کے دوران میں حاصل ہوئے تھے۔

بلاشبہ حضرت امام ابویوسفؒ کا مسلک معقول ہے اور نئی ضرورتوں اور جدید نظریوں (۴۲) کے مطابق ہے۔ نیز اس قاعدۂ کلیہ کے بھی موافق ہے کہ کسی چیز کا وجود اس کے اسباب و علل کے تابع ہوتا ہے۔

اسی قاعدے کی بنا پر بعض فقہا نے اس بات کو جائز قرار دیا ہے کہ عربی مہینوں خصوصاً ماہ رمضان کی ابتدا شمسی حساب سے کی جائے۔ انہوں نے اپنی رائے کی توضیح اس طرح کی ہے کہ جس حدیث کی رو سے ماہ رمضان میں صرف رؤیت ہلال کا اعتبار کیا گیا ہے اس کا سبب دوسری حدیث میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ "قوم ان پڑھ ہے۔ نہ لکھنا جانتی ہے نہ حساب کرنا" لیکن جب مسلمانوں کی جہالت دور ہوگئی اور وہ لکھنا پڑھنا اور حساب کرنا سیکھ کر اس قابل ہوگئے کہ بحساب شمسی آغاز ماہ کا بالکل صحیح تعین کرسکیں تو اب ان کے لیے جائز ہے کہ رؤیت ہلال کا پرانا طریقہ چھوڑ کر مہینوں کا تعین شمسی حساب سے کریں اور رؤیت ہلال کا طریقہ صرف اسی صورت میں اختیار کریں جب کسی اور ذریعے سے علم نہ ہوسکے (۴۳)۔

امام قرافی مالکیؒ

امام شہاب الدین ابوالعباس احمد بن ادریسؒ (متوفی ۶۸۴ھ) جو قرافی مصری کے نام

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

سے مشہور ہیں' اپنے زمانے میں مصر میں مالکیوں کے سردار تھے (۴۴)۔ انہوں نے بہت سی کتابیں لکھیں جن میں مشہور یہ ہیں: "کتاب الفروق" چار جزوں میں "کتاب الاحکام فی تمیز الفتاویٰ عن الاحکام تصرفات القاضی والامام"۔

جیسا کہ "کتاب الاحکام" (۴۵) میں مذکور ہے کہ ایک دفعہ جناب امام قرافی سے سوال کیا گیا کہ جب معاشرے کے حالات بدل جائیں تو کیا وہ فتوے جو کتب فقہ میں مذکور ہیں' بے کار ہو جائیں گے اور جدید تقاضوں کے مطابق فتوے دیئے جائیں گے؟ یا یہ کہا جائے گا کہ ہم تو مقلد ہیں اور اہلیت اجتہاد نہ رکھنے کے باعث ہمیں یہ حق نہیں کہ کوئی نیا فتویٰ دے سکیں لہٰذا ہم وہی فتویٰ دیں گے جو آئمہ مجتہدین سے منقول ہے؟

قرافی کا جواب یہ تھا: "چونکہ شرع کے تمام احکام اسباب و علل کے تابع ہیں اس لیے رسم و رواج بدلنے سے شرع کا حکم بھی بدل جائے گا اور اس قسم کی تبدیلی مقلدین کا نیا اجتہاد نہ کہلائے گا کہ اس میں اہلیت اجتہاد کی شرط مقرر کی جائے بلکہ یہ تو ایسا قاعدہ ہے جس میں علما نے متفقہ طور پر اجتہاد کیا ہے۔ چنانچہ ہم بھی انہی کا اتباع کرتے ہیں اور کوئی نئی چیز پیدا نہیں کرتے۔

اس جواب کا تعلق بلاشبہ اجتہادی مسائل سے ہے نہ کہ تغیر نصوص سے' لیکن جواب مذکور کے بعد ایک ضمیمہ علی الاطلاق وارد ہوا ہے جس کی عبارت یہ ہے:

"جمیع ابواب الفقه المحمولة علی العوائد اذا تغیرت العادة تغیرت الاحکام فی تلک الابواب" (یعنی فقہ کے وہ تمام مباحث جو اسباب و علل پر مبنی ہیں' ان کے تمام احکام رسم و رواج بدل جانے سے تبدیل ہو جائیں گے)۔ اگر اس عبارت کو مطلق رکھا جائے تو اس میں بلا استثنا تمام احکام داخل ہوں گے اور اسی لحاظ سے یہ عبارت امام ابو یوسفؒ کے اس قول کے مطابق ہے جو ابھی گزرا۔

امام طوفی حنبلیؒ

امام نجم الدین ابوالربیع سلیمان بن عبدالقوی طوفی (متوفی ۷۱۶ھ) مذہب حنبلی کے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مشہور علما میں سے ہیں (۴۶)۔ نیز وہ ان آئمہ میں سے ہیں جنہوں نے علی الاعلان مصلحت وقت کو نص و اجماع پر مقدم کیا ہے۔

امام مذکور نے حدیث "لا ضرر ولا ضرار"(۴۷) (یعنی شریعت اسلامی کا مطمح نظر نقصان پہنچانا نہیں ہے) کی تشریح کرتے ہوئے کہا ہے کہ جب مصلحت وقت کا نص و اجماع سے مقابلہ ہوجائے تو مصلحت کو نص و اجماع پر ترجیح دی جائے گی اور نص و اجماع کو وقتی خصوصیت پر محمول کیا جائے گا۔

امام طوفیؒ کا اصول مذکور امام مالکؒ کے مصالح مرسلہ جیسا نہیں ہے بلکہ اس سے زیادہ وسیع ہے۔ اس اصول کا مفہوم یہ ہے کہ عبادات اور معتقدات تو ہر حیثیت سے نصوص اور اجماع پر موقوف ہیں لیکن معاملات دنیاوی مصالح عامہ سے وابستہ ہیں کیونکہ لوگوں کے سیاسی اور معاشرتی مسائل کی مصلحتوں کا معیار رسم و رواج اور استصواب عقلی ہے۔ پس جب ہمیں کسی دنیاوی مسئلے کا حکم شرع میں نہ ملے تو ہم مصلحت عامہ سے استصواب کرسکتے ہیں (۴۸)۔

بحث مذکور کا خلاصہ یہ ہے کہ امام نجم الدین طوفی نے رسالہ "المصالح المرسلہ" میں حدیث "لا ضرر ولا ضرار" کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ گویا ہر صریح حکم کے بعد یہ کہا گیا ہے کہ بشرطیکہ مصلحت وقت اس کے خلاف نہ ہو (۴۹)۔

آخری کلمات: زمان و مکان اور حالات بدلنے کے سبب سے احکام بدلنے کی صحیح مثال امام ابن القیم جوزیہؒ کی یہ روایت ہے کہ انہوں نے اپنے شیخ ابن تیمیہؒ کو یہ واقعہ بیان کرتے سنا: "میں اپنے چند ساتھیوں کے ساتھ تاتاریوں کے زمانے میں ان کے ایسے گروہ کے پاس سے گزرا جو شراب پی رہے تھے۔ میرے ساتھیوں پر یہ بہت ناگوار گزرا۔ میں نے ان سے کہا "اللہ تعالیٰ نے شراب صرف اس لیے حرام کی ہے کہ وہ اللہ کے ذکر اور نماز سے روکتی ہے۔ اور ان لوگوں کو شراب قتل و غارت گری' لوگوں کو قید کرنے اور ان کا مال و اسباب لوٹنے سے روکے ہوئے ہے۔ لہٰذا انہیں ان کے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

حال پر چھوڑ دو (۵۰)۔ یہ مثال' جیسا کہ آپ دیکھتے ہیں' اس قاعدے کی جزوی مثال ہے کہ "یختار اھون الشرین" (دو برائیوں سے کم درجے کی برائی اختیار کرنی چاہیے)۔ اس قاعدے کی مزید وضاحت ہم "باب الضرورت" میں کریں گے۔

خلاصہ

اب تک جو کچھ بیان کیا گیا وہ ان آراء کا خلاصہ ہے جو اس بارے میں کہ شرعی احکام لوگوں اور ان کے حالات کے لحاظ سے بدل جاتے ہیں۔ یہاں ان اہم امور کی طرف توجہ دلانا ضروری معلوم ہوتا ہے جن سے مختلف آراء کے اختلاف کی اہمیت بہت کم رہ جاتی ہے اور وہ حسب ذیل ہیں:

اول: اختلاف صرف چند مسائل میں ہے' کیونکہ وہ نصوص جو معاملات کے متعلق ہیں' بہ نسبت ان نصوص کے جو عبادات کے متعلق ہیں' بہت قلیل ہیں۔

دوم: جن احکام میں تبدیلی اور ترمیم ہوئی ہے وہ اکثر جزوی مسائل ہیں۔ ایسے قواعد کلیہ نہیں ہیں جو اصولی حیثیت سے تمام ملکوں اور ہر زمانے میں دستور العمل قرار دیئے جاسکیں۔

سوم: فقہا کے نزدیک رائے معتبر یہ ہے کہ ضرورت کے وقت نصوص کی مخالفت جائز ہے کیونکہ ضرورت ممنوع چیز کو بھی مباح کردیتی ہے جیسا کہ ہم آئندہ باب میں واضح کریں گے۔

چہارم: بہت سی نصوص جو سنت کی طرف منسوب ہیں' سنت نہیں جیسا کہ ہم گذشتہ باب میں وضع حدیث کے بیان میں واضح کرچکے ہیں۔

پنجم: جو احادیث دنیاوی معاملات سے متعلق ہیں اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتی رائے سے تعلق رکھتی ہیں وہ واجب العمل نہیں۔ اس کی دلیل "صحیح

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مسلم" کی یہ روایت ہے : "ان النبی (صلی اللہ علیہ وسلم) مر بقوم یابرون النخل" (۵۱) (یعنی ایک مرتبہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایسے گروہ کے پاس سے گزرے جو نر کھجور کا گودا مادہ کھجور میں ڈال رہے تھے)۔ یہ دیکھ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا : "مافا یصنع ھؤلاء" (یہ لوگ کیا کر رہے ہیں؟) لوگوں نے عرض کیا کہ نر کا گودا مادہ میں ڈال رہے ہیں۔ تو آپ نے فرمایا "لو لم یفعلوا الصلح" (اگر ایسا نہ کرتے تو اچھا ہوتا)۔ چنانچہ جب ان لوگوں کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کی خبر دی گئی تو انہوں نے یہ عمل موقوف کردیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ کھجوریں اچھی نہ ہوئیں۔ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو علم ہوا تو آپ نے فرمایا : "انما انا بشر اذا امرتکم بشئی من دینکم فخذوا به و اذا امرتکم بشئی من رایی فانما انا بشر۔ انتم اعلم بامر دنیاکم"(۵۲) (یعنی میں بھی انسان ہوں۔ جب میں تمہیں دین کے بارے میں کوئی حکم دوں تو تم اس پر عمل کرو اور جب میں (دنیاوی معاملے میں) اپنی رائے سے کوئی حکم دوں تو میں بھی انسان ہوں' اور تم اپنے دنیاوی معاملے کو مجھ سے بہتر سمجھتے ہو)۔

نیز یہ کہ امثال مذکورہ میں احکام منصوص کی تبدیلی بنفسہ شرع اسلام کی اس روح کے خلاف نہیں جس کا نصب العین لوگوں کے لیے سہولت پیدا کرنا اور رفاہیت عامہ ہو۔

آیۂ کریمہ میں مذکور ہے : یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر (۵۳) (یعنی اللہ تعالیٰ تمہارے لیے آسانی چاہتا ہے' مشکلات پیدا کرنا نہیں چاہتا)۔ نیز حدیث شریف میں آیا ہے : "یسروا ولا تعسروا و بشروا لا تنفروا"(۵۴) (یعنی سہولت پیدا کرو' دشواری پیدا نہ کرو اور مانوس بناؤ' وحشت نہ دلاؤ)۔ "خذوا من العمل ماتطیقون"(۵۵) (یعنی وہ کام کرو جو تمہارے مقدور میں ہو)۔ "مانھیتکم عنه فاجتنبوه وما امرتکم به فافعلوا منه ما استطعتم"(۵۶) (یعنی جس کام سے میں

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تمہیں منع کروں' اسے چھوڑ دو اور جسے کرنے کا حکم دوں' اسے حتی المقدور کرو)۔

احکام کی تبدیلی سے مراد خدانخواستہ نصوص کی تبدیلی نہیں کیونکہ نصوص مقدسہ کو کسی صورت میں ہاتھ لگانا جائز نہیں بلکہ تغیرات احکام سے مقصود ان نصوص کی مختلف تفسیر ہے جو ضرورت کے سبب سے یا علل و عادات کے بدلنے سے لازم آئے۔

وہ تمام دلائل و اقوال وغیرہ جو شرع اسلامی کے مستند ماخذوں' قدیم روایات اور مختلف مذاہب کے علما کی آراء پر مبنی ہیں اس قاعدۂ کلیہ کے جزئیات ہیں جن کا ذکر اس باب میں کیا گیا ہے۔ سب کا خلاصہ یہ ہے کہ معاملات دنیاوی کے تمام مسائل معقول علل و اسباب پر مبنی ہیں اور سب کا مطمح نظر لوگوں کی فلاح و بہبود اور ضروریات رسم و رواج کی تکمیل ہے۔ دنیاوی مسائل اپنے وجود و عدم وجود (۵۷) کے اعتبار سے انہی اسباب پر گردش کرتے رہتے ہیں اور رفاہیۃ عامہ و احتیاجات کے لحاظ سے بدلتے رہتے ہیں۔ نیز اختلاف ماحول' تغیرات عصریہ اور متداول رسم و رواج سے بھی متاثر ہوتے ہیں۔

بیان مذکورہ سے ثابت ہوتا ہے کہ شرع اسلامی اپنے تمام تاریخی ادوار میں معاشرۂ انسانی کے نشوونما ارتقاء کے لیے کبھی سدراہ نہیں ہوئی بلکہ وہ ہر ملک اور ہر زمانے کی معاشی اور اقتصادی زندگی کے ساتھ ساتھ چلتی رہتی ہے۔ شرع اسلامی کو قائم رکھنے کے لیے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ اور ابویوسفؒ جیسے باہمت اور عزم صمیم رکھنے والے لوگ پیدا ہوتے رہتے ہیں جنہوں نے شرع اسلامی کے منشا کو سمجھا اور اس کے مقصد اصلی کو پیش نظر رکھ کر ایسے زمانے میں اسے رواج دیا جب لوگوں پر جمود طاری نہ تھا بلکہ ہر فن کے صاحب نظر اور ماہر موجود تھے۔

شرع اسلامی کا مطمح نظر ہمیشہ مصالح عامہ' رفاہیۃ عامہ اور عوام کی سہولت پر مبنی رہا ہے۔

ممکن ہے ہمارا بیان بعض مغربی مصنفوں کی بے اصل تحریروں اور غلط اندیشوں کی تردید کرسکے جس کے ذریعے انہوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ شرع

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اسلامی ایک "جامد قانون" (۵۸) ہے جس میں عصر جدید کے تقاضوں کو پورا کرنے کی صلاحیت نہیں۔ ان کے غلط خیالات کا اصلی سبب ان کی تنقیدی درماندگی اور شرع اسلامی کے ماخذوں سے لاعلمی ہے۔ نیز وہ شرع اسلامی کا حقیقی منشاء سمجھنے سے بھی قاصر رہے ہیں۔ "ان فی ذالک لعبرۃ لاولی الابصار" (۵۹) (بے شک اس میں دیکھنے والوں کے لیے بڑی عبرت ہے)۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فصل دوم

قانونی حیلے

تاریخ پر ایک نظر

تاریخ تمدن سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ تغیر و انقلاب کے لحاظ سے معاشرہ اور رائے عامہ قوانین کے مقابلے میں زیادہ تیزی سے بدلتے رہتے ہیں۔ چنانچہ ہم اکثر دیکھتے ہیں کہ قومیں اپنے پرانے قوانین کی بڑی حفاظت کرتی ہیں' حالانکہ اجتماعی زندگی کی ضروریات ایسی ترمیمات چاہتی ہیں جو حیات انسانی کے مناسب ہوں اور نظریات کو عملی زندگی سے قریب تر لائیں۔

اس قسم کی ترمیم کے معروف وسائل یہ ہیں: حکومت کی طرف سے براہ راست قانون سازی' عدالتوں کی صواب اندیشی اور قانونی حیلے (۶۰)۔

رومہ کے قدیم قانون کی تاریخ میں قانونی حیلہ گری کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں جن میں سے ہم چند بیان کرتے ہیں۔

پہلی مثال: بارہ تختیوں والے قانون کی چوتھی تختی کی دفعہ ۲ میں مذکور ہے (۶۱) کہ جب باپ اپنے بیٹے کو تین بار فروخت کردے تو لڑکا اپنے باپ کے تمام اختیارات سے آزاد ہوجاتا ہے (۶۲) اور اس پر باپ کا کوئی حق نہیں رہتا۔ اہل رومہ نے اسی اصول کو قانونی حیلہ بنا کر متبنیٰ کرنے کو بھی قانونی حق قرار دیا ہے۔

دوسری مثال: رومہ کے قومی قانون کی رو سے کسی شخص کا حق ملکیت (۶۳) بہت کڑی شرائط و قیود کے ساتھ تسلیم کیا جاتا تھا۔ لیکن ایک زمانے میں چیف جسٹس پریٹور نے ملکیت سے ملتا جلتا ایک طریقہ ایجاد کیا جو ملکیت پریٹوریہ (۶۴) کہلاتا تھا۔ اسی

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

طریقے کو بروئے کار لانے کے لیے بو بلیسیوس جج نے ایک قسم کا دعویٰ ایجاد کیا جس کا نام دعوی بو بلیسیوسیہ(۶۵) تھا۔ اس دعوے کی ترکیب یہ تھی کہ جج قانونی حیلہ اختیار کرتے ہوئے خلاف واقعہ یہ کہتا تھا کہ مدعی نے ایسی چیز کا دعویٰ کیا ہے جو اس کے ہاتھ میں اتنا عرصہ رہی ہے جو ثبوت ملکیت کے لیے کافی ہے (۶۶)۔

اس طرح کے قانونی حیلوں کی مثالیں روی قانون کے علمائے قانون کے فتووں میں اور انگریزی عدالتوں کے فیصلوں میں بکثرت پائی جاتی ہیں۔ اس قسم کی قانونی حیلہ سازیوں کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ کسی طرح ان کا یہ نمائشی دعویٰ قائم رہے کہ ہمارا پرانا قانون بدستور باقی ہے' درآں حالیکہ اس میں بکثرت تغیر و تبدل عمل میں آچکا ہے۔

شرع اسلامی

اس تاریخی تمہید کے بعد ہم شرع اسلامی کی طرف توجہ کرتے ہیں تاکہ ہم اس کے فیصلوں میں شرعی حیلوں کی نوعیت کا مشاہدہ کرسکیں۔ شرعی حیلوں کی دو قسمیں ہیں : ایک جائز شرعی حیلے' دوسرے وہ شرعی حیلے جن میں فقہا کا اختلاف ہے۔

جائز حیلہ شرعی کی ایک صورت یہ ہے کہ ایک ایسے شرعی ضابطے کو جو مخصوص موقع کے لیے وضع کیا گیا ہو' بدل کر دوسرے موقع پر کیا جائے اور یہ عمل صرف اثبات حق یا دفع ظلم یا ضروری سہولت بہم پہنچانے کی غرض سے اختیار کیا جائے۔ چونکہ اس قسم کی حیلہ گری شرع کے منشاء کو نقصان نہیں پہنچاتی اس لیے یہ تمام مذاہب اسلامیہ کی رو سے جائز ہے۔

اس کی مثال : جیسے اہل بخارا میں یہ رواج ہے کہ باغات کو طویل مدت کے لیے ٹھیکے پر دیتے ہیں لیکن چونکہ احناف کے نزدیک درختوں میں اس قسم کا ٹھیکہ جائز نہیں اس لیے اہالیان بخارا کو مجبوراً یہ حیلہ اختیار کرنا پڑا کہ باغات کو ٹھیکے پر دینے کی بجائے انگوروں (۶۷) کی بیع بالوفاء کرنے لگے۔ پس یہاں بیع بالوفاء ایک حیلہ شرعی ہے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جو لوگوں کی ضروریات کے پیش نظر اس لیے اختیار کیا گیا ہے کہ درختوں کے طویل ٹھیکے کی ممانعت کے قاعدے کی پابندی سے چھٹکارا پائیں۔

حیلہ شرعی کی دوسری صورت یہ ہے کہ کسی شرعی قاعدے کو بدلنے کے لیے ایسا حیلہ اختیار کیا جائے جو بظاہر تو صحیح معلوم ہو لیکن دراصل(۶۸) غلط ہو۔ ایسے حیلے کے جواز میں فقہا کا اختلاف ہے۔ آئندہ ہم مختصر طور پر اسی کی وضاحت کریں گے۔

شرعی حیلے جو احناف اور بعض شافعیوں کے نزدیک جائز ہیں

حضرت امام ابوحنیفہؒ سے روایت ہے۔ انہوں نے فرمایا کہ کسی شرعی حکم کو علانیہ طور پر باطل قرار دینا قطعی ممنوع ہے۔ البتہ ضمنی طور پر بدل دینا ممنوع نہیں(۶۹)۔ فقہائے حنفیہ اور بعض فقہائے شافعیہ نے دوسری قسم کا شرعی حیلہ اختیار کرنے میں رواداری سے کام لیا ہے اور اس کی مثالیں کتب فقہ کے اکثر ابواب میں مذکور ہیں: یہاں ہم صرف چند مثالیں بیان کریں گے۔

جائز حیلہ شرعی کی مثال اول: شرع اسلامی کا ایک مشہور اصولی قاعدہ ہے کہ مرنے والے کو کسی ایک وارث کے حق میں دیگر ورثاء کی اجازت کے بغیر کوئی وصیت کرنی جائز نہیں۔ اس قاعدے کی رو سے مذہب حنفی میں مرنے والے کا کوئی ایسا اقرار معتبر نہ ہوگا جو اس نے اپنے مرض الموت میں کسی وارث کے قرضے کے متعلق دیگر ورثا کی اجازت کے بغیر کیا ہو' کیونکہ یہ اقرار وصیت شمار ہوگا۔ یہاں یہ شرعی حیلہ(۷۰) اختیار کیا جاسکتا ہے کہ مرنے والا ایک اجنبی اور معتبر شخص کے قرضے کا اقرار کرلے' پھر اجنبی متوفی کے ترکے میں سے قرضہ وصول کرکے وارث کو دے دے۔

جائز حیلہ شرعی کی مثال دوم: مذہب حنفی میں اس شخص کو جو فروخت شدہ جائیداد کی ملکیت میں یا اس کے دیگر حقوق میں شریک ہو' نیز پڑوسی کو حق شفعہ پہنچتا

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہے۔ فقہا نے حق شفعہ سے بچنے کے لیے مختلف حیلے نکالے ہیں جن میں سے چند خصاف نے بیان کیے ہیں:

۱) اگر زید ایک ایسے مکان کا مالک ہے جو عمرو کے مکان سے بالکل ملحق ہو اور زید نے اسے غیر کے ہاتھ فروخت کرنا چاہا تو عمرو کو پڑوسی ہونے کی حیثیت سے اس مکان کا حق شفعہ حاصل ہوگا' بشرطیکہ عمرو مکان کی وہی قیمت ادا کرنے کو تیار ہو جو اجنبی خریدار نے ادا کی ہو۔ اس صورت میں حق شفعہ ختم کرنے کی یہ ترکیب ہے کہ زید اس بات کا اقرار کرے کہ مکان اجنبی کی ملکیت ہے اور اس پر شہادتیں بھی گزار دے۔ پھر اجنبی مکان کی قیمت ہبہ کے طریقے پر زید کو ادا کردے (۷۱)۔ پس یہ معاملہ دراصل تو بیع ہوگا مگر بظاہر ہبہ کے ساتھ ملکیت کا اقرار ہے۔ یہ شرعی حیلہ شفیع کے حق شفعہ کو ختم کرنے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔

۲) زید اپنا مکان اجنبی خریدار کے نام ہبہ کردے اور ہبہ کے عوض میں خریدار زید کو طے شدہ رقم ادا کردے۔ اس ترکیب سے عمرو کو مکان مذکورہ کا حق شفعہ (۷۲) حاصل نہ ہوگا کیونکہ ہبہ کی صورت میں حق شفعہ جاری نہیں ہو سکتا۔

جائز حیلۂ شرعی کی مثال سوم: قرضے کے عوض منافع لینا جائز نہیں کیونکہ یہ سود ہے جو شرعاً حرام ہے۔ اس صورت کو جائز کرنے کے لیے حیلہ شرعی یہ ہے کہ قرض دار کوئی چیز قرض خواہ کے ہاتھ اصل قیمت سے کم میں فروخت کردے یا قرض دار کوئی چیز قرض خواہ سے اصل قیمت سے زیادہ قیمت دے کر خرید لے یا قرض دار قرض خواہ کو کوئی ایسی چیز بطور ہدیہ (۷۳) دے جس کی قیمت قرضے کے منافع کے برابر ہو۔

ایسے حیلوں کو فقہائے حنفیہ اور بعض فقہائے شافعیہ نے جائز قرار دیا ہے۔ کتب احناف میں ایک کتاب "کتاب الخارج فی الحیل" ہے جو امام محمد بن حسن شاگرد امام ابوحنیفہؒ کی طرف منسوب (۷۴) ہے' مگر یہ نسبت مشکوک ہے۔ کیونکہ امام محمدؒ سے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

روایت ہے کہ وہ ایسے حیلوں کو بہت برا سمجھتے تھے جن کا مقصد کسی کو اس کے حق سے محروم کرنا ہو (۷۵)۔

شرعی حیلوں کے موضوع پر احناف کی دوسری کتاب "کتاب الحیل" تالیف احمد ابوبکر خصاف ہے۔ نیز فقہ حنفی کی کتابوں میں مختلف فصلیں ہیں جن میں شرعی حیلوں کا ذکر ہے۔ لیکن حضرت امام ابوحنیفہؒ کی وہ کتاب جس کا ذکر خطیب نے تاریخ بغداد (۷۶) میں کیا ہے' نیز امام ابویوسف کی "کتاب الحیل" ہم تک نہیں پہنچیں (۷۷)۔

شافعیوں میں سے جنہوں نے حیل شرعی کے موضوع پر تالیفات کی ہیں وہ حسب ذیل ہیں: ابوبکر محمد بن عبداللہ الصیرفی (متوفی ۳۳۰ھ)' ابوالحسن محمد بن یحییٰ بن سراقہ عامری (متوفی ۴۱۶ھ) اور ابوحاتم محمد بن حسین قزوینی (متوفی ۴۴۰ھ)(۷۸)۔

دیگر مذاہب اسلامیہ

امام شافعیؒ سے روایت ہے کہ وہ حیل شرعی کو جائز نہیں سمجھتے تھے اور جو شخص امام شافعیؒ کے اخلاق و فضیلت علمی سے واقف ہے وہ جانتا ہے کہ امام شافعیؒ نے نہ تو خود شرعی حیلے اختیار کیے اور نہ دوسروں کو اختیار کرنے کی رائے دی۔ متاخرین نے بہت سے شرعی حیلے جو امام شافعیؒ کی طرف منسوب کیے ہیں' وہ ان کا ذاتی تصرف ہے جنہیں احناف کے مشرقی علما سے حاصل کرکے انہوں نے مذہب شافعی میں داخل کردیا (۷۹)۔

اسی طرح امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ نیز ان کے مقلدین نے اس قسم کے تمام شرعی حیلوں کو حرام قرار دیا ہے جن کا ذکر پہلے کیا گیا ہے۔ ابن القیمؒ نے حیل شرعی کے موضوع پر طویل فصلیں لکھی ہیں جن میں انہوں نے حیل شرعی کے ناجائز ہونے کے دلائل بیان کیے ہیں اور ان لوگوں کے دلائل کو رد کیا ہے جو شرعی حیلوں کو جائز سمجھتے ہیں۔ اس کے بعد ابن القیمؒ نے جائز حیل شرعی اور ناجائز حیل شرعی میں

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فرق بیان کیا ہے اور ان کی بہت سی مثالیں پیش کی ہیں (۸۰)۔

جن فقہا کے نزدیک شرعی حیلے جائز نہیں وہ بطور دلیل شریعت کا ایک اصولی قاعدہ پیش کرتے ہیں کہ احکام شرع کا مقصد رفاہیۂ عامہ ہے لہٰذا ان ذرائع کا سدباب کرنا واجب ہے جن سے یہ مقصد فوت ہوجائے۔ پس اگر شریعت کے کسی حکم کا نصب العین فلاح عام ہو اور اسی کے اطلاق سے بچنے کے لیے حیلے تراشے جائیں تو یہ ایک قسم کا تناقض ہوگا جو جائز نہیں۔ لہٰذا جو لوگ شرعی منشا کے خلاف عمل کرتے ہیں ان کی حیلہ گری شریعت کی روح کو نظر انداز کرکے اس کے حقیقی مقصد کو چھوڑ دینے کے مترادف ہوگی' اور یہ ایک ایسا ناموزوں فعل ہے جو شارع کو ہرگز پسند نہیں' بلکہ وہ تو دنیاوی بادشاہوں کی سیاست کے لیے بھی قابل پذیرائی نہیں کیونکہ اگر کوئی بادشاہ اپنی فوج یا اپنی رعایا یا اپنے اہل و عیال کو کسی کام سے منع کرے' پھر انہیں اس کام کی راہیں پیدا کرنے کی اجازت دے دے تو یہ ایک متناقض عمل شمار ہوگا اور اس کی رعایا و فوج سے ایسا کام سرزد ہوگا جو بادشاہ کے نصب العین کے بالکل مخالف ہوگا۔ اسی طرح اطبا چونکہ مرض کا ازالہ چاہتے ہیں اس لیے مریض کو ایسے تمام کاموں سے روکتے ہیں جن سے مرض کو تقویت پہنچے ورنہ مریض کی صحت یابی کا مقصد کبھی حاصل نہیں ہوسکتا۔ پس اس شریعت کاملہ کے بارے میں کیا رائے ہونی چاہیے جس میں فلاح انسانی اور کمالات انسانی کا قرار واقعی سامان موجود ہو۔

مثلاً حق شفعہ صاحب شفعہ کو نقصان سے بچانے کے لیے قائم کیا گیا ہے۔ پس اگر حق شفع ختم کرنے کے لیے حیلے نکالے جائیں تو یہ عمل مقصد شرع کے بالکل خلاف ہوگا کیونکہ جس نقصان سے بچانے کے لیے حق شفعہ قائم کیا گیا ہے۔ وہی نقصان صاحب شفعہ کو پہنچ جائے گا (۸۱)۔

حیل شرعی کے ناجائز ہونے کی مذکورہ دلیل عقلی کے علاوہ ہم ایسی چند شرعی دلیلیں بیان کرتے ہیں جن کی رو سے حیل شرعی حرام ہیں اور ہم صرف اتنی ہی دلیلیں

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

بیان کریں گے جو مضمون کی وضاحت کے لیے کافی ہیں۔

پہلی دلیل: احکام شرع سے اعمال شرعیہ بنفسہا مقصود نہیں بلکہ ان کا مقصد اصلی فلاح انسانی ہے اس لیے تمام احکام شرعیہ کی ظاہری تعمیل کافی نہیں بلکہ ان کی حقیقی روح کی تفسیر و تشریح ضروری ہے۔ لہٰذا وہ حیلے ممنوع ہیں جن کی تہہ میں عمل حرام پوشیدہ ہے۔

جیسے آیۂ کریمہ: "ولا تسبوا الذین یدعون من دون اللہ فیسبوا اللہ عدوا بغیر علم"(۸۴) (یعنی اے مسلمانو! گالی نہ دو ان کو جن کی یہ لوگ خدا کو چھوڑ کر پرستش کرتے ہیں ورنہ وہ اپنی انتہائی جہالت کا مظاہرہ کرتے ہوئے اللہ کی شان میں گستاخانہ الفاظ استعمال کریں گے)۔ اس آیت کی تفسیر یہ ہے کہ مسلمانوں کو بتوں کو گالی دینے سے منع کیا گیا ہے تاکہ یہ اس بات کا سبب نہ بن جائے کہ بت پرست اللہ کو برا کہنے لگیں۔

اور اسی مفہوم کی ایک حدیث بخاری میں مذکور ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "ان من اکبر الکبائر ان یلعن الرجل والدیہ' قیل یا رسول اللہ! وکیف یلعن الرجل والدیہ؟ قال یسب الرجل ابا رجل فیسب اباہ وامہ"(یعنی سب سے بڑا گناہ یہ ہے کہ آدمی اپنے والدین پر لعنت کرے' تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا گیا کہ اے خدا کے رسول! کوئی شخص اپنے والدین پر کیوں کر لعنت کر سکتا ہے؟ تو آپ نے فرمایا کہ جب ایک آدمی کسی کے باپ کو گالی دے گا تو دوسرا آدمی اس کے باپ اور ماں دونوں کو گالی دے گا(۸۳)۔

دوسری دلیل: شرعی حیلہ گری قانون کو دھوکا دینا ہے اور دھوکا دینا قرآن و سنت ہر دو کی رو سے حرام ہے۔ آیۂ کریمہ میں وارد ہے: "ولا تتخذوا آیات اللہ ھزوا"(۸۴) (یعنی نہ بناؤ اللہ کی نشانیوں کو کھیل)۔ اور حدیث شریف میں مذکور ہے: "لا تحل الخدیعۃ المسلم"(۸۵) (یعنی کسی مسلمان کے لیے دھوکا دینا جائز نہیں)۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تیسری دلیل : نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم' صحابۂ کرام اور تابعین سے اس قسم کی روایتیں موجود ہیں جن کی رو سے حیل شرعی ناجائز قرار پاتے تھے۔ مثلاً" حدیث شریف میں ہے : "افا اقرض احدکم اخاہ قرضا فاھدی الیہ طبقا فلا یقبلہ'اوحملہ علی دابۃ فلا یرکبھا الا ان یکون جری بینہ و بینہ قبل فالک" (۸۶) (یعنی جب تم میں سے کوئی اپنے بھائی کو قرض دے اور قرض دار اسے کوئی تحفہ پیش کرے تو قرض خواہ کو وہ تحفہ قبول نہ کرنا چاہیے' یا اگر قرض دار قرض خواہ کو سواری کے لیے کوئی جانور پیش کرے تو قرض خواہ کو اس پر سوار نہ ہونا چاہیے مگر جب کہ ان دونوں میں اس قسم کی راہ و رسم پہلے سے موجود ہو)۔

نیز ابن مسعودؓ اور ابن عباسؓ دونوں سے روایت ہے کہ ان دونوں حضرات نے سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم پر عمل کرنے کی خاطر یہ فتویٰ دیا کہ قرض خواہ کے لیے جائز نہیں کہ قرضہ کی ادائیگی سے پہلے قرض دار کا کوئی ہدیہ قبول کرے' کیونکہ ایسا ہدیہ اس وقت دیا جاتا ہے جب ادائیگی قرضہ میں تاخیر کی نیت ہو۔ اور اس طریقے سے سود کی راہ پیدا ہوتی ہے۔ اسی طرح تمام فقہاء و تابعین اور ان کے نقش قدم پر چلنے والے محدثین(۸۷) جیسے امام بخاری(۸۸) وغیرہ' تمام حضرات اس مسئلے پر متفق ہیں کہ احکام شرع میں حیلہ سازیاں ممنوع ہیں اور ان کا ترک واجب ہے۔

خلاصہ

مذکورہ بالا بیان مختلف مذاہب کے ان اختلافات کا خلاصہ ہے جو حیل شرعی کے متعلق ہیں۔ لیکن مجلہ احکام عدلیہ میں حیل شرعی کے لیے کوئی صریح حکم موجود نہیں ہے بلکہ اس قسم کے مسائل کے لیے "مجلے" کے شارحین اور ارباب عدل و قضا فقہ حنفی کی کتابوں کی طرف رجوع کرتے ہیں اور ان کی کوششیں مسائل شفعہ وغیرہ میں حیل شرعی اختیار کرنے کے لیے مسلسل جاری ہیں باوجود ان دو قواعد کلیہ کے کہ

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

معاملات کو ان کے اغراض و مقاصد کے لحاظ سے جانچنا چاہیے۔ دوسرے یہ کہ معاملات میں اغراض و مقاصد کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ الفاظ اور ظاہری عبارت کا (۸۹)۔

ایک مشہور خلافِ قانون حیلہ یہ ہے کہ مورث اپنے وارث کو حق وراثت سے محروم کرنے کی غرض سے یہ اقرار کرے کہ اس کا مال دوسرے کی ملکیت ہے۔ اس قسم کے اقرار کی تنقید مورث کے حق میں تو اس کی زندگی میں ہوگی اور وارثوں کے حق میں اس کے مرنے کے بعد۔ نیز "مجلّے" کی رو سے ورثاء مورث کے اقرار کی تردید کرنے کے لیے کوئی عدالتی کارروائی نہیں کرسکتے (۹۰)۔

لیکن لبنان میں قوانین جدیدہ کے اجراء کے بعد یہ قانون بدل گیا ہے۔ چنانچہ اگر یہ قانونی حیلہ گری محض وارث کو حق وراثت سے محروم کرنے کی غرض سے اختیار کی جائے تو وارث کو حق ہوگا کہ متوفی کے اقرار کے خلاف اپنا حق وراثت ثابت کرنے کے لیے عدالتی کارروائی کرے (۹۱)۔

یہ قانونی اصلاح اُن مسلمان فقہا کے مذہب کے مطابق ہے جو حیل شرعی کی حرمت کے قائل ہیں۔ چنانچہ ابن قیمؒ نے ایسے حیلے کو حرام قرار دیا ہے جس کے ذریعے وارث کو اس کے حق سے محروم کرنے کی تدبیر کی جائے' اور اس قسم کے ناجائز حیلوں کی کئی مثالیں پیش کی ہیں۔ ایک یہ کہ مورث وارث کو حق وراثت سے محروم کرنے کی غرض سے اپنے مرض الموت میں یہ اقرار کرے کہ مال دوسرے کی ملکیت ہے۔ دوسری مثال یہ ہے کہ متوفی اپنے مرض الموت میں اپنی بیوی کو وراثت سے محروم کرنے کے لیے یہ کہے کہ "میرے مرنے سے ایک گھنٹہ پہلے تجھے تین طلاق۔"

مذکورہ بالا بیان سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ فقہائے حنفیہ اور بعض متاخرین شوافع کے نزدیک شرعی حیلے جائز ہیں محمد بن حسن شاگرد ابوحنیفہؒ کے نزدیک مکروہ اور امام شافعیؒ' امام مالکؒ' امام حنبلؒ اور ان کے مقلدین کے نزدیک حرام ہیں۔

مذکورہ حالات میں اگر ہم بلا تفصیل مذاہب مجمل طور پر یہ کہہ دیں کہ اسلام کی

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

رَو سے خلافِ شرع حیلہ گری جائز ہے تو صحیح نہ ہوگا کیونکہ شرعی حیلے اگر مذاہبِ اسلامی میں سے ایک یا دو کے نزدیک جائز ہیں تو باقی مذاہب اسلامیہ میں ممنوع ہیں۔ اور ان مذاہبِ اسلامیہ نے شرعی حیلوں کی حرمت ثابت کرنے کے لیے بہت سے دلائلِ شرعیہ' نیز اسلاف کی مستند اور عملی مثالیں پیش کی ہیں (۹۳)۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فصل سوم

براہِ راست قانون سازی

بادشاہِ وقت کی قانون سازی کا جواز

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ شرع اسلامی عبادات اور معاملات دونوں پر مشتمل ہے اور سب سے پہلا قانون ساز اللہ تعالیٰ ہے جس نے قرآن کریم میں یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک پر قانون نازل فرمایا۔ اور یہ کہ شرع اسلامی بنیادی اعتبار سے قانون الٰہی ہے۔ یہ قانون الٰہی ان مغربی قوانین اور جدید قوانین سے مختلف ہے جو حکومتوں کے وضع کردہ ہیں۔

باوجودیکہ شرع اسلامی قانون الٰہی ہے پھر بھی اسلامی حکومتوں کی تاریخ سے ثابت ہوتا ہے کہ رفاہیۃ عامہ کے پیش نظر خلفا یا مسلمان بادشاہوں نے براہِ راست قانون سازی یا بذریعہ اجتہاد قانون سازی میں کبھی تامل نہیں کیا۔

اس قسم کی قانون سازی کا جواز اور عوام کے لیے اس کا واجب العمل ہونا کتاب' سنت اور اجماع تینوں دلیلوں سے ثابت ہے۔

دلیلِ قرآنی ---- آیۂ کریمہ : "اطیعو اللہ واطیعوا الرسول و اولی الامر منکم"(۹۳) (یعنی اطاعت کرو اللہ کی' اللہ کے رسول کی اور مسلمان حاکم وقت کی)۔ یہاں طبعی طور پر "اولی الامر" سے مراد خلفا و سلاطین اسلام ہیں۔

سنت میں یہ صحیح حدیث مذکور ہے :

"من اطاعنی فقد اطاع اللہ ومن عصانی فقد عصی اللہ ومن یطع الامیر فقد اطاعنی ومن یعص الامیر فقد عصانی۔ اسمعوا واطیعوا و ان استعمل علیکم عبد حبشی کان رأسہ زبیبۃ' من کرہ من امیرہ شیئا فلیصبر علیہ' فانہ لیس احد

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

من الناس خرج من السلطان شبرا فمات عليه الامات ميتة جاهلية الا من ولى عليه وال فرآه ياتى شيئا من معصية اللّٰه' فليكره ما ياتى من معصية اللّٰه ولا ينزعن يدا من طاعة"(۹۵)۔

(یعنی جس نے میری اطاعت کی' اس نے خدا کی اطاعت کی اور جس نے میری نافرمانی کی اس نے اللہ کی نافرمانی کی' اور جس نے حاکم وقت کی اطاعت کی اس نے میری اطاعت کی اور جس نے حاکم وقت کی نافرمانی کی اس نے میری نافرمانی کی۔ سنو اور اطاعت کرو' اگرچہ تم پر کوئی حبشی غلام ہی حاکم کیوں نہ بنادیا جائے جس کا سر منقیٰ کی طرح سیاہ ہو۔ جس شخص کو حاکم وقت کی کوئی برائی معلوم ہو تو صبر سے کام لے کیونکہ جس شخص نے سلطان کی ذرا سی بھی نافرمانی کی اور وہ مرگیا تو وہ جاہلیت کی موت مرا۔ یاد رکھو جس پر کوئی حاکم مقرر ہو اور وہ حاکم وقت کو خدا کی نافرمانی کرتے دیکھے تو اسے دل سے برا سمجھے لیکن اپنا ہاتھ اس کی اطاعت سے نہ کھینچے)۔

لہٰذا حاکم وقت کی براہ راست قانون سازی بالاجماع جائز ہے' کیونکہ مسلمان خلفا نے ایسے بہت سے مسائل میں اجتہاد کیا جو انہیں وقتی ضروریات کے لحاظ سے پیش آئے۔ اور چونکہ ان کا اجتہاد اجماع کے ذریعے قبول کرلیا گیا اس لیے وہ شرع اسلامی کا جزو بن گیا۔

براہِ راست قانون سازی کے اسباب اور صورتیں

بادشاہِ وقت کی طرف سے قانون سازی کا زیادہ تر یہ سبب ہوا کہ جب انہیں معاشرے کے مسائل عصریہ حل کرنے کے لیے قرآن و حدیث میں کوئی حکم نہ ملتا تھا تو حسب ضرورت قانون وضع کرلیتے تھے' خصوصاً" مملکت کے امور انتظامی کے لیے۔ جیسے مختلف محکمات کا قائم کرنا' محصولات کی تشخیص' خراج کی وصولی' جیل خانوں کی تنظیم وغیرہ' ایسے امور انتظامی جن کی ضرورت پیش آتی تھی اور وہ پہلے مروج نہ تھے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اس قسم کے قانون کی ایک قسم وہ ہے جو "سیاست شرعیہ" (قانونِ تعزیرات) کے نام سے مشہور ہے جس میں محتسب کے فرائض بھی شامل ہیں۔ ان قوانین کو بادشاہ' امام وقت اور صوبوں کے گورنر مصلحت عامہ کے خیال سے وضع کرتے تھے۔ ان کے ذریعے سے لوگوں کے معاملات کا بندوبست کرتے تھے' رعایا کو پرامن رکھنے کی تدبیر کرتے تھے اور مجرموں کی اصلاح و تربیت کے لیے انہیں قید' جلاوطنی اور قتل کی مختلف سزائیں دیتے تھے (۹۲)۔

اس کے علاوہ خلفا سیاستِ شرعی اور مصلحتِ عامہ کے پیش نظر قرآن و حدیث کے بعض احکام تبدیل کرنے میں بھی پس و پیش نہ کرتے تھے۔ ان تبدیلیوں کی مثالیں ہم سابقات حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں بیان کر چکے ہیں۔ مثلاً قحط کے زمانے میں چور کے ہاتھ کاٹنے کی سزا کو موقوف کر دینا' صدقات میں سے مؤلفۃ القلوب کا حصہ موقوف کر دینا' حالانکہ وہ قرآن کی رو سے مقرر تھا۔ نیز آپ نے زنا کی سزا میں سے جلاوطنی کو اس لیے منسوخ کر دیا کہ اسی قسم کا ایک سزا یافتہ مجرم رومیوں سے جاملا تھا اور عیسائی ہو گیا تھا۔

شرع اسلامی خلیفۂ وقت کے مذہب اور عقائد سے بھی متاثر ہوتی رہتی ہے کیونکہ خلیفہ کسی ایک مذہب کی تقلید کرنے یا ایک طریقۂ اجتہاد اختیار کرنے کا حکم صادر کر دیتا تھا۔ اسلامی تاریخ میں ایسے واقعات کی مثالیں بہ کثرت موجود ہیں۔ چنانچہ خلفائے بنی امیہ اور بنی عباس ہمیشہ ان مذاہب کی مخالفت کرتے رہتے تھے جو ان کے ذاتی عقائد اور سیاست ملکی کے خلاف ہوتے تھے۔ اگر امام مالکؒ منع نہ فرما دیتے تو خلیفہ ابو منصور اور خلیفہ ہارون الرشید نے یہ ارادہ کر ہی لیا تھا کہ لوگوں کو مذہب امام مالکؒ کی تقلید پر آمادہ کریں۔ اسی طرح فاطمیوں نے مذہب شیعہ اسماعیلیہ' ایوبیوں نے مذہب شافعی' ایرانیوں نے مذہب شیعہ امامیہ' یمنیوں نے مذہب شیعہ زیدیہ' وہابیوں نے مذہب حنبلی اور عثمانیوں نے مذہب حنفی پھیلانے کی کوشش کی۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہم نے یہ بھی دیکھ لیا ہے کہ عثمانی خلیفہ نے وہ قوانین کیسے بنالیے ہیں جن کا ذکر ہم پچھلے باب میں کرچکے ہیں۔ ان میں سے بعض قوانین تو مذہب حنفی کے مطابق بنائے گئے جیسے "مجلۃ الاحکام العدلیہ" اور بعض قوانین یورپ کے قوانین سے ماخوذ ہیں جیسے قانون جزا و سزا' قانون تجارت اور عدالتوں کا قانون اساسی۔

ان حالات نے حکومت کو مجبور کردیا کہ وہ فتووں اور مجتہدین کی عملی طور پر نگرانی کرے۔ چنانچہ مجلّے میں مذکور ہے کہ اگر حکومت کسی مسئلے میں ایک مجتہد کی رائے کے مطابق یہ سمجھ کر حکم صادر کرے کہ وہ مصلحتِ وقت اور رفاہ عامہ ہر دو کے لحاظ سے بہتر ہے تو پھر حکومت کو کسی دوسرے مجتہد کی رائے کے مطابق حکم جاری کرنے کا اختیار نہ ہوگا جو پہلے مجتہد کی رائے کے خلاف ہو۔ اور اگر وہ حکم جاری کردے تو قابل نفاذ نہ ہوگا (۹۷)۔

اسی مضمون پر مجلّے کی کمیٹی نے اپنی اس قرار داد کو ختم کیا ہے جو اس نے صدر اعظم کی وساطت سے خلیفہ عثمانی کے سامنے پیش کی۔ اس کی عبارت یہ ہے: جب امام المسلمین اجتہادی مسائل میں کسی مسئلے پر عمل کرنے کا حکم دے دے تو اس پر عمل کرنا واجب ہوگا۔ اور جب یہ قرار داد خلیفہ کی منظوری حاصل کرلے تو مجلّے کی پیشانی کو خلیفہ ہمایونی کے دستخط سے مزین کیا جائے گا۔ اور حکم تو حاکم ہی کو سزا وار ہے۔"

خلیفہ کے خصوصی اختیارات کے حدود

دور جدید کی حکومتوں میں مخصوص مجالس قانون ساز ہوتی ہیں جیسے پارلیمنٹ وغیرہ جن کا کام صرف قانون سازی ہوتا ہے' اور رئیس مملکت کو صرف انہیں شائع کرنے اور نافذ کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ لیکن اسلامی حکومتوں میں اس کے برعکس عمل درآمد تھا۔ ان میں ہر قسم کا اقتدارِ اعلیٰ صرف بادشاہ ہی کو حاصل تھا۔ چنانچہ اصلاحات مابعد سے پہلے خلیفہ عثمانی محض اپنے ارادے سے قوانین جاری کرتا تھا۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

باوجود ان غیر محدود اختیارات کے خلیفہ عام قوانین کا اجرا اپنی ذاتی رائے سے نہیں کرتا تھا بلکہ وہ احکام شرعی اور عدل و انصاف کے اصول کا پابند ہوتا تھا۔ اور جن مسائل کے لیے قرآن و حدیث میں کوئی قطعی حکم نہ ملتا تھا' ان میں وہ فقہا اور علما سے مشورہ کرتا تھا۔

شرع اسلامی میں حاکم وقت کی اطاعت کے لیے یہ شرط ہے کہ وہ شریعت اور عدل و انصاف کے اصول کا پابند ہو۔ اور اس شرط کے ضروری ہونے کی حدیث شریف میں بہت سی مثالیں موجود ہیں۔ جیسے : "**انما الطاعة فی المعروف**" (یعنی بے شک حاکم وقت کی اطاعت صرف نیک کاموں ہی میں کرنی چاہیے)۔ "**السمع والطاعة حق مالم یؤمر بالمعصیة فاذا امر بمعصیت فلا سمع ولا طاعة**" (۹۸) (یعنی حاکم کے اسی حکم کی اطاعت ضروری ہے جو معصیت کے لیے نہ دیا گیا ہو۔ اور جب کوئی حکم معصیت کے لیے دیا جائے تو اس کی تعمیل ضروری نہیں) ۔ "**لا طاعة لمخلوق فی معصیة الخالق**"(۹۹) (یعنی بندے پر ایسے حکم کی تعمیل فرض نہیں جس میں خدا کی نافرمانی ہوتی ہو)۔

یہاں ہم سنیوں کے خلیفہ اور شیعوں کے امام کا فرق بتاتے ہیں۔ شیعہ امامیہ کے نزدیک امام زمین پر خدا کا جانشین ہوتا ہے (۱۰۰) اور خلیفہ سنیوں کے نزدیک امت میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا جانشین ہوتا ہے(۱۰۱)۔ اس فرق کا حاصل یہ ہے کہ شیعہ کے نزدیک امام کی اطاعت فرض ہے اور وہ گناہ سے معصوم ہوتا ہے(۱۰۲) لیکن سنیوں کے نزدیک خلیفہ معصوم نہیں ہوتا اور اس کی اطاعت صرف نیک کاموں میں ضروری ہے۔ معصیت کے کاموں میں نہیں (۱۰۳)۔

سلطان وقت کے شرعی اختیارات کے مقررہ حدود اور شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ انتظامی امور میں اہل بصیرت سے مشورہ لے' اس آیت کی رو سے : "**و شاورھم فی الامر فاذا عزمت فتوکل علی اللہ**" (یعنی اے رسول! معاملات میں مسلمانوں سے مشورہ لیتے رہا کیجئے۔ پھر جب آپ عزم بالجزم کرلیں تو اللہ پر بھروسا

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

رکھیں)۔ "و امرھم شوری بینھم"(۱۰۴) (یعنی مسلمانوں کا معاملہ باہمی مشورے سے طے ہونا چاہیے۔) حضرت امام بخاریؒ نے روایت کی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بعض معاملات میں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے مشورہ فرمایا کرتے تھے۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد آئمہ مجتہدین ایسے جائز معاملات میں جن کے لیے قرآن و حدیث میں کوئی ایسا حکم نہ ملتا تھا جسے اساس قرار دے سکیں' تو وہ دیانت دار اہل علم سے مشورہ لیتے تھے(۱۰۵)۔ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے بارے میں خاص طور پر مذکور ہے کہ وہ ان لوگوں میں سب سے زیادہ مشہور تھے جو احکام و اجتہاد میں دوسروں سے استصواب رائے کرتے تھے(۱۰۶)۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فصل چہارم

رسم و رواج

عادت یعنی رواجِ عام

جو طریقہ تمام لوگوں میں یا ایک فرقے میں مروج ہو وہ عادت یا رواج کہلاتا ہے۔ اقوام عالم کے نشو و ارتقا کی تاریخ میں اور ان کی اجتماعی زندگی اور تمدن کے تمام گوشوں میں رسم و رواج کا نمایاں حصہ رہا ہے۔ اس بارے میں دو چیزیں سب سے زیادہ اثر انداز ہوتی ہیں۔ ایک ملکی آب و ہوا اور دوسری قومی خصوصیات (۱۰۷)۔ قومی عادات اور رسم و رواج تقلید کے ذریعے سے قوت پکڑتی اور پھیلتی ہیں۔ اور حقیقت تو یہ ہے کہ تقلید (۱۰۸) ہی تمدن و معاشرت کو قوموں میں نسلاً بعد نسلٍ باقی رکھتی ہے۔

رسم و رواج کئی قسم کے ہوتے ہیں۔ بعض وہ جو عملی زندگی اور حقوق انسانی سے متعلق ہوتے ہیں اور بعض وہ جو اخلاق و آداب سے تعلق رکھتے ہیں' بعض وہ جو لباس اور طرز زندگی کو ممتاز کرتے ہیں' اور بعض وہ جن کا مطلب سوائے تسلی اور تسکین کے اور کچھ نہیں ہوتا (۱۰۹)۔

رسم و رواج بھی دیگر حالات معاشرہ کی طرح ملک و زمانہ کے ساتھ ساتھ بدلتے رہتے ہیں' چنانچہ ہر زمانے اور ہر جگہ رسم و رواج کی صورتیں بدلتی رہتی ہیں۔

جیسا کہ شاطبی نے اپنے زمانے میں ننگے سر کے بارے میں کہا ہے کہ ننگے سر کا رواج دراصل ملک کے لحاظ سے مختلف ہے۔ چنانچہ مشرقی ممالک میں ننگے سر رہنا اہل شرافت کے نزدیک معیوب ہے اور مغربی ممالک میں معیوب نہیں۔ گویا ننگے سر رہنا اہل مشرق کے نزدیک ثقاہت کے منافی ہے اور اہل مغرب کی نظر میں ثقاہت کے خلاف نہیں (۱۱۰)۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اسی طرح آج کل بعض ملکوں میں منگنی کی انگوٹھی کے بارے میں رواج یہ ہے کہ نکاح سے پہلے دائیں ہاتھ میں پہنتے ہیں اور نکاح کے بعد بائیں ہاتھ میں' مگر بعض ملکوں میں اس کے برعکس رواج ہے۔ نیز فرانس کے مزدور طبقے کے نزدیک مخادنہ یعنی خفیہ دوستی (۱۱۱)۔ وصی کو حقِ وصیت سے اس لیے محروم نہیں کرتی کہ وہ ان کے نزدیک اخلاقِ ذمیمہ میں شمار نہیں کی جاتی' جبکہ دیگر لوگوں کے نزدیک اس کے برعکس ہے۔[۱۱۲]

ارتقائے قومی کے اوائل میں رسم و رواج ہی کے ذریعے معاشرے کی مختلف صورتیں پیدا ہوگئیں اور یہی رسم و رواج مذہب' اخلاق اور معاملات دنیاوی کی بنیاد تھے۔ جب عدالتیں قائم ہوگئیں اور قوانین کی تدوین مکمل ہوچکی تو رسم و رواج کی اہمیت بتدریج کم ہوتی گئی حتیٰ کہ دور حاضر کے معاشرے میں تو ان کا حصہ بہت ہی کم نظر آتا ہے۔

رومی قوانین کی تاریخ میں قانون کا اصلی ماخذ رسم و رواج ہی تھا۔ سب سے پہلے رسم و رواج کو بارہ تختیوں میں لکھا گیا اور یوستینانوس کے عہد تک وہی قانون جاری رہا۔ اس کا مقولہ تھا کہ قانون غیرمدون رسوم و عادات سے ماخوذ ہے جس پر رواج عام (۱۱۳) پسندیدگی کی مہر ثبت کردیتا ہے۔

جیسا کہ ہم پہلے بیان کرچکے ہیں' فرانس کے شمالی صوبوں میں رسم و رواج ہی ملک کا قانون تھا' لہٰذا ان صوبوں کو "شریعۃ عرفیہ" ممالک کہتے تھے۔ مگر اس کی اہمیت قانون نپولین اور دیگر قوانین کی تدوین کے بعد کم ہوتی گئی اور اب رواج کا اثر صرف چند تجارتی قوانین میں باقی رہ گیا ہے (۱۱۴)۔ اسی لیے آج کل فرانس کے بہت کم علمائے قانون شریعۃ عرفیہ پر قلم اٹھاتے ہیں (۱۱۵)۔ لیکن انگلستان اور امریکہ میں' جیسا کہ ہم پیشتر بیان کرچکے ہیں' عرف عام (۱۱۶) بھی قانون سازی کے اصول اساسی میں شمار ہوتا ہے' البتہ عدالتی فیصلوں میں پرانے رسم و رواج کو بحیثیت نظائر و امثال نظر

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

انداز نہیں کیا جاتا۔

حاصل کلام یہ کہ اقوام عالم کے قوانین کی تاریخ میں رسم و رواج کا بڑا حصہ ہے۔ اگرچہ پہلے کی نسبت دور جدید کے قانون میں رسم و رواج کی اہمیت بہت کم ہے' پھر بھی قوانین جدیدہ میں انہیں کسی حالت میں بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا' کیونکہ جو رسم و رواج قوانین کی تدوین سے پہلے دستور العمل تھے' جدید قوانین بھی دراصل انہی کا نقش ثانی ہیں اور اسی ترمیم کی مختلف صورتیں ہیں جو رسم و رواج میں اب تک ہوتی رہی ہیں' اور یہ سلسلہ یوں ہی جاری رہے گا یہاں تک کہ ماضی و حال اور حال و مستقبل کو ایک ہی شیرازے میں منسلک کردے گا۔

اسلامی قانون سازی پر رسم و رواج کا اثر

اسلام سے پہلے قدیم روایات اور رسم و رواج ہی عربوں کے تمدن اور معاشرت کی بنیاد تھے' کیا بلحاظ دیانت داری و اخلاق اور کیا بلحاظ معاشیات و تجارت اور دیگر معاملات دنیاوی۔ لیکن یہ بات اب تک معلوم نہ ہوسکی کہ انہوں نے اپنے رسم و رواج کو مدون کیا تھا یا نہیں۔

جب اسلام ظاہر ہوا تو قرآن و حدیث کے احکام ہی پر قانون سازی کی بنیاد رکھی گئی اور رسم و رواج کی اہمیت بہ نسبت پہلے کے کم ہوگئی۔ بہرصورت علمائے اصول کے نزدیک رسم و رواج کسی دلیل شرعی کی حیثیت تو نہیں رکھتے تاہم مختلف راستوں سے اسلامی قانون سازی میں داخل ضرور ہوگئے۔ مثلاً":

ا) بعض نصوص' خصوصاً" بعض احادیث رواج پر مبنی ہیں جیسے گیہوں اور جو کہ یہ دونوں اناج پہلے ناپ کر فروخت کیے جاتے تھے۔ اور یہ ایک قدرتی امر ہے کہ جب احکام عرف عام پر مبنی ہوں تو وہ اپنے مفہوم اور معنی کے اعتبار سے بھی عرف عام کے تابع رہتے ہیں۔ جیسے کہ مسائل دیت (خوں بہا) و قسامت (قسم لینا) ہیں۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۲) سنتِ تقریریہ نے عربوں کے بہت سے روایات کو برقرار رکھا ہے' یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض پسندیدہ عادات پر اپنی خاموشی کے ذریعے رضامندی کا اظہار فرمایا' چنانچہ وہ رسوم و عادات مسنون رواجات کا جزو بن گئی ہیں۔

۳) پہلے ضمناً" گزر چکا ہے کہ امام مالکؒ نے نص صریح نہ ہونے کی صورت میں اہل مدینہ کے عمل کو اجماع اور دلیل شرعی شمار کیا ہے۔ اہل مدینہ کا دستور العمل وہی پرانے اور نئے رواجات تھے جو اس تجارتی شہر کے لوگوں میں مروج تھے۔

۴) جب .مقتضائے ضرورت نئے رسم و رواج پیدا ہوئے یا جب عرب اپنی فتوحات کے دوران میں ان رواجات سے روشناس ہوئے جن سے پہلے واقف نہ تھے اور قرآن و حدیث کا کوئی حکم بھی ان کے خلاف نہ پاتے تھے تو انہیں اختیار کرلیتے تھے۔ پھر وہی رواجات یا تو اجماع مجتہدین کے ذریعے یا دوسرے دلائل شرعی مثلاً" استحسان اور استصلاح کے ذریعے اسلامی قانون میں داخل ہوگئے۔ ان کی وضاحت ہم پہلے کرچکے ہیں۔ نیز تغیرِ احکام کے اصول' تبدیلیِ نص کے بارے میں مختلف اقوال اور ان میں رواجات کی اہمیت کا بیان پہلے گزر چکا ہے۔

اسلام کے فروعی احکام پر رواجات کا اثر

عرف و عادت دونوں لفظ ہم معنی ہیں۔ عادت یا رواج کی تعریف اُس تعریف کے مطابق ہے جو ابن نجیم نے ہندی سے روایت کرتے ہوئے شرح "منیٰ" میں کی ہے جو یہ ہے : "عبارة عما يستقر في النفوس من الامور المتكررة المقبولة عندالطباع السليمة" (۱۱۷) (یعنی رواج سے مراد روزمرہ کے وہ معاملات ہیں جو ذوق سلیم کے نزدیک پسندیدہ ہوں اور دل میں گھر کر جائیں) خواہ وہ معاملات عام ہوں اور تمام ملکوں کے باشندوں کا دستور العمل ہوں' یا خاص ہوں اور کسی خاص ملک یا خاص فرقے کا دستور العمل ہوں۔ دونوں قسم کے رواجات شرع اسلامی میں معتبر ہیں۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اسی اصول کے مطابق قواعد کلیہ میں مذکور ہے کہ : "العادۃ محکمۃ" (یعنی رواج فیصلہ کن چیز ہے)۔ یہ قاعدہ انہی چار قاعدوں میں سے ایک ہے جو قاضی حسین (۱۱۸) کے قول کے مطابق فقہ کی بنیاد ہیں (۱۱۹)۔ اسی قاعدے کو "مجلّے" میں نقل کرتے ہوئے یوں وضاحت کی گئی ہے : "العادۃ محکمۃ یعنی ان العادۃ عامۃ کانت اور خاصۃ تجعل حکما لاثبات حکم شرعی۔" (یعنی رواج خواہ عام ہو یا خاص کسی حکم شرعی کو ثابت کرنے کے لیے فیصلہ کن ضابطہ ہے) (دفعہ ۳۶)۔

فقہا کا اجماع اس امر کی دلیل ہے کہ امور شرعیہ میں رواج معتبر ہے اور یہ اجماع اسلام کے سابقہ فیصلوں پر مبنی ہے جیسے صحابہ کا قول : " ما رأہ المسلمون حسنا فھو عند اللہ حسن" (۱۲۰) (یعنی جو بات عام مسلمانوں کے نزدیک اچھی ہے' وہ خدا کے نزدیک اچھی ہے)۔ اسی طرح بخاری سے روایت ہے کہ قاضی شریحؒ نے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے عہد میں سوت کاتنے والوں سے فرمایا : "سنتکم بینکم (۱۲۱) (یعنی تمہارا دستور و رواج تم میں باقی رکھا جائے گا)۔

فقہ کی کتابوں میں رواج کو ضابطۂ شرعی قرار دینے کے بارے میں دیگر قواعد کلیہ بھی موجود ہیں جن کو "مجلّے" میں مختصراً اور فصیح و بلیغ الفاظ میں بیان کیا گیا ہے اور جو مندرجہ ذیل ہیں :

(اول) "استعمال الناس حجۃ یجب العمل بھا۔" (یعنی لوگوں کا دستور حجت ہے اور اس پر عمل واجب ہے) (دفعہ ۳۷)۔

یہی قاعدہ "الجامع" میں "تلویح" سے نقل کیا گیا ہے (۱۲۲)۔

(دوم) "المعروف عرفا کالمشروط شرطا" (یعنی جس طرح مشروط میں شرائط کی پابندی ناگزیر ہوتی ہے اسی طرح دستور میں رواج عام کی پابندی ضروری ہے (دفعہ ۴۳)۔

یہ قاعدہ "فتویٰ ظہیریہ" سے ماخوذ ہے اور بالفاظ دیگر بھی بیان کیا گیا ہے' جیسے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

"بزازیہ" میں یوں مذکور ہے : "**المشروط عرفا کالمشروط شرعا**" (یعنی رواجی پابندی شرعی پابندی کی مانند ہے)۔ "مجامع" میں یہ الفاظ ہیں : "**العادۃ المطردۃ تنزل منزل الشرط**" (۴۳) (یعنی عام رواج شرط کی مثل تصور کیا جائے گا)۔

(سوم) "**المعروف بین التجار کالمشروط بینھم**" (یعنی تاجروں کے درمیان دستور عام کو وہی حیثیت حاصل ہے جو ان کے عہد و پیمان کو حاصل ہے) (دفعہ ۴۴۔)

یا بالفاظِ ثانیہ "**المتعارف بین التجار کالمشروط**" (۴۴) (یعنی تاجروں کا عام رواج قانونی حیثیت رکھتا ہے)۔

(چہارم) "**التعین بالعرف کالتعین بالنص۔**" (یعنی عرف عام کا فیصلہ نص کے فیصلے کے مانند ہے) (دفعہ ۴۵)۔

اور "مبسوط" میں یہ عبارت ہے : "**الثابت بالعرف کالثابت بالنص**" (۴۵) (یعنی جو چیز رواج سے ثابت ہو وہ ایسی ہے جیسے نص سے ثابت ہوئی)۔

رواج کی شرطیں

رواج کو معیارِ شرعی قرار دینے کے لیے چند شرائط ضروری ہیں :

(اول) جیسا کہ رواج کی تعریف میں بتایا گیا ہے ' یہ ضروری ہے کہ رواج طبائع سلیمہ کے نزدیک پسندیدہ ہو' یعنی وہ قرینِ عقل ہو اور ذوقِ سلیم یا رائے عامہ اس کی تائید کرتی ہو۔

(دوم) وہ رواج عام ہو اور دائر و سائر ہو۔ کتاب "الاشباہ والنظائر" (۴۶) کے قاعدۂ کلیہ اور "مجلّے" میں مذکور ہے : "**انما تعتبر العادۃ اذا اضطردت او غلبت**" ۔ (یعنی وہی رواج معتبر ہوگا جو مسلسل دستور العمل رہا ہو اور عام ہو چکا ہو (دفعہ ۴۱)۔ اس کی تشریح "مجلّے" کی اُس عبارت کے مطابق جو "مجامع" (۴۷) سے منقول ہے یہ ہے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

"العبرة للغالب الشائع لا للنادر" (یعنی وہ رواج معتبر ہوگا جو عام ہو چکا ہو اور نادر نہ ہو) (دفعہ ۴۲)۔ مثلاً" جب خرید و فروخت میں کسی چیز کی قیمت مقرر نہ کی جائے تو اس چیز کی وہی قیمت ادا کرنا پڑے گی جو ملک کے عام مروجہ سکّے (۴۸) کے مطابق ہو اور اس کے سوا کوئی خاص قیمت واجب الادا نہ ہوگی۔

(سوم) وہ رواج جو پہلے سے مستند چلا آتا ہو یا معاملات کے وقت موجود ہو ' معتبر سمجھا جائے گا' اور وہ رواج معتبر نہ ہوگا جو معاملات کے بعد جاری ہو (۴۹)۔ چنانچہ اگر کسی چیز کی قیمت درہم یا دینار میں مقرر ہو ایسے شہر میں جہاں مختلف سکّے رائج ہوں تو قیمت انہی سکّوں کی صورت میں واجب الادا ہوگی جو بیع کے وقت سب سے زیادہ رائج ہوں' نہ وہ سکّے جن کا رواج بیع کے بعد ہو۔

(چہارم) اگر فریقین میں سے کوئی ایسی شرط مقرر کردے جو رواج کے خلاف ہو تو رواج معتبر نہ ہوگا کیونکہ رواج ایک ضمنی شرط ہے اس لیے وہ صریح شرط کے موجود ہوتے ہوئے معتبر نہ ہوگا۔

(پنجم) "مجامع" میں مذکور ہے : "العرف انما یکون حجة اذا لم یخالف نص الفقهاء[۱۳۰] (یعنی عام رواج اُس وقت حجت بن سکتا ہے جب وہ فقہا کے صریح حکم کے خلاف نہ ہو)۔ اس قاعدے کی بنا پر مذہب مختار یہ ہے کہ رواج اس وقت معتبر نہ ہوگا جب اس کے خلاف نصِ شرعی موجود ہو کیونکہ نصِ شرعی رواج سے زیادہ قوی دلیل ہے۔ لیکن جب نص شرعی رواج عام پر مبنی ہو تو امام ابویوسفؒ کے نزدیک رواج ہی معتبر ہوگا۔ اور جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں ' امام ابویوسفؒ ہی کی رائے "مجلّے" میں اختیار کی گئی ہے جس کی تفصیل پہلے گزر چکی ہے۔

بہرحال جو رواج کہ ہمارے پیش نظر ہے اور جو شرع اسلامی میں خارجی دلیل کی حیثیت رکھتا ہے' اس سے مراد وہی رواج ہے جو اصولی ہو اور معتبر دلیل شرعی کے موافق ہو۔ لیکن جو رواج دلیل شرعی کے خلاف ہو' یا شرع اسلامی کی روح' اس کی

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مصلحت اور اس کے صریح حکم کے خلاف ہو' وہ قابل قبول نہیں اور اس سے شریعت محمدی کا کوئی واسطہ نہیں۔ ناجائز اور مذموم رواج کی مثالیں یہ ہیں: دیہات میں عورتوں کو میراث سے محروم کرنے کا رواج (۱۳۱) جلدی میں حلف بالطلاق (۱۳۲) کا رواج اور ان لوگوں کے نزدیک حیلۂ شرعی کا رواج جو حیلۂ شرعی کو جائز نہیں سمجھتے' وغیرہ۔

رواج کی رو سے فیصلہ کرنے کی مثالیں

رواجی فیصلے کی مثالیں "مجلے" اور کتب فقہ میں بہ کثرت موجود ہیں' ہم یہاں وضاحت کی غرض سے صرف چند مثالیں بیان کرتے ہیں۔

(مثلاً) اگر درزی سے کوئی کپڑا اجرت پر سلوایا جائے تو سوئی دھاگا رواج کی رو سے اسی کے ذمے ہوگا۔ اسی طرح جب کوئی شخص اپنا لڑکا صنعت سکھانے کے لیے کسی استاد کے سپرد کردے اور فریقین ایک دوسرے کے ساتھ اجرت مقرر نہ کریں تو جب لڑکا صنعت سیکھ چکے اور ایک فریق دوسرے سے اجرت طلب کرے تو ملک کے رواج کے مطابق عمل کیا جائے گا: چنانچہ اگر استاد کو فیس دینے کا رواج ہوگا تو جتنی فیس کا رواج ہوگا وہ استاد کو دلائی جائے گی اور اگر رواج یہ ہو کہ شاگرد کو معاوضہ دلایا جائے تو رواج کے مطابق استاد سے معاوضہ دلایا جائے گا (دفعہ ۵۶۹ و ۵۷۴)۔

اسی طرح رواج کی رو سے بیع باالوفا جائز ہے یعنی ایسی بیع جس میں یہ شرط ہو کہ جب فروخت کرنے والا خریدار کو فروخت شدہ چیز کی قیمت واپس کردے (دفعہ ۱۸)۔

اسی طرح رواج کی رو سے وہ معاملہ جائز قرار پائے گا جو ابن نجیم کے زمانے میں قاہرہ کے بازاروں میں خلو الحوانیت (دکانوں کا انخلاء) کے نام سے مروج تھا' جس کی رو سے مالک کو یہ اختیار نہ تھا کہ دکان ایک کرایہ دار سے خالی کرا کے دوسرے شخص کو کرائے پر دے (۱۳۳)۔ نیز بخارا کے مشائخ نے اس بات کو جائز قرار دیا ہے کہ کوئی شخص کپڑا بننے کی مشین جولاہے کو اس شرط پر دے کہ وہ آدھا نفع اسے دے گا۔ اسی

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

طرح فقہائے حنفیہ نے رواج ہی کی بنا پر یہ جائز قرار دیا ہے کہ دودھ پلانے والی کو روٹی کپڑے پر ملازم رکھا جائے' حالانکہ دونوں صورتوں میں اجرت کی صحیح مقدار معلوم نہیں۔ فقہا نے بیان کیا ہے کہ جو چیزیں فروخت شدہ چیز کی بیع میں ضمناً" داخل ہوتی ہیں وہ بھی رواج ہی پر موقوف ہیں' چنانچہ جو سیڑھی مکان سے علیحدہ ہو وہ اہل کوفہ کے رواج کے مطابق تو مکان کی بیع میں داخل نہ ہوگی لیکن اہل قاہرہ کے مطابق داخل ہوگی۔

اگر کسی تاجر نے کوئی چیز بغیر یہ بات طے کیے کسی کے ہاتھ فروخت کی کہ قیمت بیع کے وقت ادا کرنی ہے یا بعد میں' اور تاجروں میں یہ رواج ہو کہ قیمت ہفتہ وار قسط کے حساب سے لی جائے تو خرید و فروخت کا معاملہ اسی رواج کے مطابق قرار پائے گا (۱۳۴)۔

ایک اور مثال : اگر کسی نے مزدوری پیشہ لوگوں جیسے دلال' حمال یا بڑھئی میں سے کسی کو مزدوری طے کیے بغیر کام پر لگادیا تو مزدور مروجہ مزدوری کا مستحق ہوگا (۱۳۵)۔

بعض افعال کے معنی بھی رواج کے مطابق لیے جاتے ہیں۔ جیسے مندرجہ ذیل دو قاعدے جو "مجامع" سے نقل کرکے "مجلّے" میں ذکر کیے گئے ہیں (۱۳۶)۔

قاعدۂ اول :"العمتنع عادة كالممتنع حقيقة" (یعنی جو چیز عرفاً" محال ہو وہ گویا حقیقتاً بھی محال ہے) (دفعہ ۳۸) کا مطلوب یہ ہے کہ محال عرفی کا حکم وہی ہے جو محال حقیقی کا۔ محال حقیقی کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے آپ کو اپنے سے چھوٹی عمر کے آدمی کا بیٹا بتائے اور محال عرفی کی مثال یہ ہے کہ مفلس شخص یہ دعویٰ کرے کہ بادشاہ نے اس سے ایک بڑی رقم قرض لی ہے۔ اس مثال میں چونکہ عرفاً" یہ دعویٰ غلط معلوم ہوتا ہے اس لیے وہ محال حقیقی کے مثل تصور کیا جائے گا (۱۳۷)۔

دوسرا قاعدہ : "الحقيقة تترك بدلالة العادة" (یعنی عرف عام کے ساتھ

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

حقیقت ترک کردی جاتی ہے) (دفعہ ۴۰)۔ یعنی اگر کسی لفظ کے حقیقی معنی کی بجائے اس کے دوسرے معنی مشہور ہوجائیں تو مشہور معنی کا اعتبار کیا جائے گا نہ کہ حقیقی معنی کا۔ اسی پر ایک مثل ہے: "غلط مشهور خير من صحيح مهجور" (۴۳۸) (یعنی جو غلط بات مشہور ہوجائے وہ اس صحیح بات سے بہتر ہے جو ترک کردی گئی ہو)۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فصل پنجم

شرع اسلامی کا رومی قانون سے تعلق

اختلافِ آراء

یہ موضوع کہ شرع اسلامی اور رومی قانون میں ایک رابطہ پایا جاتا ہے بہت دقیق ہے' اور اس میں بہت اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ بعض علما کا خیال ہے کہ شرع اسلامی رومی قانون سے متاثر ہوئی ہے' بعض لوگوں نے اس کی تردید کی ہے اور بعض نے اس بارے میں راہ اعتدال اختیار کی ہے۔

فریق اول میں زیادہ تر مستشرقین اور علمائے مغرب داخل ہیں۔ مثلاً" گولڈ زیہر نے اپنی کتاب "محاضرات عن الاسلام" (۱۳۹) میں اور فون کریمر نے اپنی کتاب "تاریخ الثقافة الشرقية فی ایام الخلفاء" (۱۴۰) میں اور آیموس نے اپنی کتاب "القانون المدنی الرومانی" (۱۴۱) میں اور امیلیوبوسی نے اپنی کتاب "الابحاث فی العلاقات بین بیز نطیه والاسلام" (۱۴۲) میں اس پر بحث کی ہے۔

دوسرے فریق میں سے استاد فائز الخوری نے اپنی کتاب "الحقوق الرومانی" (۱۴۳) میں اور استاد عارف النکدی نے اپنے رسالے "القضاء فی الاسلام" (۱۴۴) میں اور فضیلت مآب شیخ محمد سلیمان نے اپنے رسالے "بای شرع تحکم" (۱۴۵) میں اپنی اپنی رائے بیان کی ہے۔

تیسرے فریق میں سے جناب محمد حافظ صبری نے "کتاب المقارنات والمقابلات" (۱۴۶) میں اور جناب احمد امین نے اپنی کتاب "فجر الاسلام" (۱۴۷) ' اور " ضحی الاسلام" (۱۴۸) میں اور جناب عطیہ مصطفیٰ مشرفہ نے اپنی کتاب "القضاء فی الاسلام بوجہ عام" (۱۴۹) میں اور ڈاکٹر شفیق شحاتہ نے اپنی کتاب "النظریۃ العامۃ للالتزام فی

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

الشرع الاسلامی" (۱۵۰) میں اس موضوع پر خامہ فرسائی کی ہے۔ علمائے مذکورین کے علاوہ دیگر علماء نے بھی اپنی اپنی تصنیفات میں اس موضوع پر بحث کی ہے۔

یہاں آپ دیکھتے ہیں کہ فریق دوم و سوم کے تمام حضرات مشرقی علما و فقہا میں شامل ہیں۔ ان علما نے عام طور پر فریق اول کی نسبت زیادہ دقیقہ سنجی اور دقت نظری کے ساتھ اس مسئلے کی تحقیق کی ہے۔ ان میں بعض نے تو خوب داد تحقیق دی ہے اور بعض کسی حد تک شعور قومی سے متاثر ہوئے ہیں۔

فریق اول کے علماء سب مغربی ہیں۔ ان میں سے اکثر ایسے ہیں جنہوں نے فقہ اسلامی کا گہرا مطالعہ نہیں کیا۔ ان کا مطالعہ اس قدر سطحی ہے جسے علمی نقطہ نگاہ سے کافی نہیں سمجھا جاسکتا۔ اس کی مثال "ایموس" کا یہ قول ہے کہ "شرع محمدی محض مشرقی رومی حکومت کا رومن لاء ہے جس میں مملکت عربیہ کی سیاسیات کے لحاظ سے ترمیمیں کردی گئی ہیں۔" (۱۵۱) یہ رائے اس لیے غیر وقیع ہے کہ اول تو اس میں انتہائی مبالغہ ہے' دوسرے اس کی تائید ایسے علمی دلائل سے نہیں ہوتی جو ایسے امور میں تاریخی بحث کے لیے ضروری ہیں۔

جو لوگ شرع اسلامی کے رومی قانون سے متاثر ہونے کے قائل ہیں ان کا خلاصہ یہ ہے کہ دونوں کے بعض احکام میں مشابہت پائی جاتی ہے اور یہ کہ شرع اسلامی میں عبرانی شریعت اور ممالک مفتوحہ کے رواجی قانون کا بھی بہت کافی عنصر شامل ہے۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ ان دلائل کو قابل سند بنانے کے لیے تنقیحات ذیل پیدا ہوتی ہیں:

(۱) آیا مزعومہ مشابہت اتنی مقدار میں ہے کہ جس کو اہمیت دی جاسکے' یا بہت قلیل ہے جو قابل ذکر نہیں؟

(۲) آیا صرف مشابہت اس امر کی کافی دلیل قرار دی جاسکتی ہے کہ شرع اسلامی "رومن لاء" سے ماخوذ ہے؟

(۳) مسلمان فقہا کا رومی قانون کے متعلق کیا موقف رہا ہے؟

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

(۴) دونوں قوانین میں اتصال کے پہلو کیا ہیں؟ مفتوحہ علاقوں میں یہودی قانون اور رومانی رواج کا اس موضوع سے کیا تعلق ہے؟

شرعِ اسلامی اور قانونِ رومانی میں مقدارِ مشابہت

فون کریمر(۱۵۲) نے کہا ہے کہ دونوں شریعتوں کے متعدد مسائل میں مشابہت پائی جاتی ہے جن میں سے اہم یہ ہیں: "البینۃ علی المدعی" (یعنی بارِ ثبوت مدعی کے ذمے ہے) بالغ ہونے کی عمر اور تجارتی معاملات کے بعض احکام جیسے ٹھیکہ' بیع اور مقایضہ (تبادلۂ اشیا) میں فرق۔ ایسی مشابہت کی اصلیت آپ خود سمجھ سکتے ہیں۔

اب ہم اس مشابہت کی حقیقت بیان کرتے ہیں۔ وہ قاعدہ جس کی رو سے عدالت کے نزدیک بارِ ثبوت مدعی پر ہے' شرعِ اسلامی میں اس حدیث سے لیا گیا ہے: "البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر" (۱۵۳) (یعنی مدعی پر بار ثبوت ہے اور انکار کرنے والے پر قسم ہے) اور یہ بات بالکل واضح ہے کہ اس حدیث کا زمانہ ان ملکوں میں اسلامی فتوحات سے پہلے ہے جن پر رومی قانون مسلط تھا؟ پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ حدیثِ مذکور رومی قانون سے ماخوذ ہو؟

اس کے بعد ہم اُس مشابہت کی وضاحت کرتے ہیں جو شرعِ اسلامی اور قانون رومانی کی رو سے بیع اور مقایضہ کی باہمی تفریق میں سمجھی گئی ہے۔ ہم ثابت کریں گے کہ یہ مشابہت بالکل خیالی ہے۔ چنانچہ بیع یعنی روپے سے کوئی چیز خریدنا اور مقایضہ یعنی چیز کے بدلے چیز لینا' ان دونوں میں یہ فرق ہے کہ بیع (۱۵۴) ایک ایسا معاملہ ہے جو صرف فریقین کی رضامندی سے طے ہوجاتا ہے لیکن مقایضہ (۱۵۵) ایک غیر طے شدہ معاملہ ہے جس کے مکمل ہونے کے لیے صرف فریقین کی رضامندی کافی نہیں بلکہ اس بات کی بھی ضرورت ہے کہ دونوں میں سے کوئی (۱۵۶) اس بیع کو نافذ کرے۔ جن اشخاص نے قانون رومانی کا مطالعہ کیا ہے' وہ اس مسئلے کی اہمیت اور تفصیلات اچھی

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

طرح سمجھیں گے۔ لیکن شرع اسلامی اس ظاہری فرق کو قابلِ اعتنا نہیں سمجھتی بلکہ اس کی رو سے مقایضہ بھی بیع بالرضا کی ایک خاص قسم ہے (۱۵۷)۔

یہی کیفیت بیع اور ٹھیکے کی ہے۔ اگرچہ شرع اسلامی اور قانون رومانی کے بعض احکام میں صرف اس لحاظ سے مشابہت پائی جاتی ہے کہ وہ اقتصادیات اور تجارت کے ایسے اساسی ضابطوں پر مبنی ہیں جو ان کے لیے ناگزیر ہیں لیکن ان دونوں کے دوسرے تفصیلی احکام میں فرق ہے' جیسے خیار رویت وغیرہ بعض معاملات میں۔

آخر میں ہم یہ واضح کرتے ہیں کہ سن بلوغ کے مسئلے میں دونوں قانونوں میں کوئی خاص مشابہت نہیں ہے' کیونکہ قانون رومانی کی رو سے لڑکی پورے بارہ سال کی بالغ ہوتی ہے اور لڑکا چودہ برس کا (۱۵۸) لیکن شرع اسلامی کی رو سے لڑکا اور لڑکی دونوں کے لیے سن بلوغت کی آخری حد پندرہ برس ہے۔

اول تو دونوں قانونوں میں مشابہت کی امثلہ مذکورہ میں کچھ مبالغہ ہے' دوسرے یہ کہ کوئی مثال اس امر کی قطعی دلیل قرار نہیں دی جاسکتی کہ مسلمان رومانی قانون سے متاثر ہوئے۔ اگر امثلہ مذکورہ کو صحیح تسلیم بھی کرلیا جائے تو وہ اتنی قلیل ہیں جو قابل ذکر نہیں ' خصوصاً" جب کہ ہم دونوں کے قوانین میں بہت سے اختلافات پاتے ہیں' کیونکہ مشابہت کی صرف چند مثالوں کا اعتبار نہیں کیا جاسکتا' بلکہ یہ دیکھنا چاہیے کہ اختلافی مثالوں کے مقابلے میں یہ کتنی ہیں۔ دونوں قوانین میں بنیادی اختلافات اتنی کثرت سے ہیں جنہیں بالتفصیل بیان کرنا موجب طوالت ہوگا۔ بطور نمونہ یہاں ہم صرف چند مثالیں بیان کرتے ہیں:

(۱) رومی قانون کی رو سے رومہ کی عورتیں ساری عمر اپنے وارث کی سرپرستی میں رہتی ہیں (۱۵۹) اور اپنے سرپرست کی اجازت کے بغیر اپنا مال خرچ نہیں کرسکتیں' لیکن شرع اسلامی عورت کو اپنے مال میں تمام جائز تصرفات کا اختیار دیتی ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

(۲) قانون رومانی کی رو سے مہر شوہر کا حق ہے جو بیوی یا اس کے سرپرست کے ذمے واجب الادا ہوتا ہے جبکہ شرع اسلامی میں مہر بیوی کا حق ہے جو شوہر ادا کرتا ہے (۲۴۰)۔

(۳) شرع اسلامی متبنیٰ کرنے کے اصول کو تسلیم نہیں کرتی' (۲۴۱) جب کہ قانون رومانی کی رو سے اس کا رواج عام ہے (۲۴۲)۔

(۴) اہل رومہ کے معاملات میں اور ان کی عدالتوں کے قواعد اساسی میں عام طور پر ظاہری الفاظ کا اعتبار کیا جاتا تھا' جب کہ شرع اسلامی میں اس کے برعکس یہ قاعدہ ہے کہ معاملات میں نیت اور ارادہ معتبر ہے نہ کہ ظاہری الفاظ' اور درحقیقت نیت ہی معتبر ہونی چاہیے۔ اس مسئلے کی مزید وضاحت اپنے موقع پر کی جائے گی۔

(۵) قرضے کی ضمانت قانون رومانی میں جائز نہیں' حالانکہ وہ تمام مذاہب اسلامی میں بلا اختلاف جائز ہے۔

(۶) دونوں کے قانون میں وراثت اور وصیت کے قواعد بالکل مختلف ہیں۔ مثلاً" شریعت اسلامیہ میں وارث کے حق میں کوئی وصیت جائز نہیں لیکن "رومن لاء" میں وارث مقرر کرنے کے لیے وصیت بنیادی حیثیت رکھتی ہے۔

(۷) شفعہ اور وقف کے احکام شرع اسلامی میں عام ہیں جبکہ "رومن لاء" میں ان کی کوئی مثال نہیں ملتی۔

مشابہت کا ذاتی مفہوم

جو مشابہت دونوں قوانین میں پائی جاتی ہے اس کی ذاتی حیثیت کیا ہے؟ آیا بعض قوانین میں مشابہت اس بات کی قطعی دلیل بن سکتی ہے کہ ایک دوسرے سے ماخوذ

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہے؟

اس میں شک نہیں کہ صرف مشابہت ماخوذ کی قطعی دلیل نہی بن سکتی۔ اس اجمال کی تفصیل کے لیے ضروری ہے کہ قواعدِ کلیہ اور احکام جزئیہ میں تفریق کی جائے جس سے یہ بات واضح ہوجائے گی کہ مشابہت بعض قوانین میں بغیر اقتباس کے بھی ہو سکتی ہے۔

قواعدِ کلیہ جیسے ناحق قتل' چوری' زنا اور ان جیسے جرائم کا حرام ہونا عدل و انصاف کے بنیادی اصول پر مبنی ہے' اور جرائم مذکورہ کا حرام ہونا ہر ملک کے قانون میں ہمیشہ سے چلا آتا ہے۔ لہٰذا معاشرۂ انسانی کے مختلف حالات اور مختلف ممالک اور قبائل میں قواعد مذکورہ کا متحد اور مشابہ ہونا ایک فطری امر ہے' خواہ ان میں باہمی تعلقات ہوں یا نہ ہوں۔

لیکن فروعی احکام میں ہمیشہ مشابہت نہیں پائی جاتی بلکہ وہ اختلاف زمان و مکان اور معاشرے کے مخصوص حالات کی وجہ سے اکثر مختلف ہوتے ہیں۔ پھر بھی ان میں مشابہت ممکن ہے۔

پس جب جزوی احکام میں مشابہت پائی جائے تو ہو سکتا کہ وہ تقلید و اقتباس کی وجہ سے ہو اور ہو سکتا ہے کہ اس کے بغیر بھی ہو۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ احکام علل و اسباب پر مبنی ہوتے ہیں لہٰذا جب دونوں ملکوں میں اسباب و علل یکساں ہوں گے تو وہ احکام بھی آپس میں ملتے جلتے ہوں گے جو ان پر مبنی ہیں' اس قاعدے کی رو سے کہ مشابہ اسباب کے نتائج بھی مشابہ ہوتے ہیں۔ یہ قاعد صرف احکام شرع کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ اس کے دائرہ اطلاق میں معاشرے کے تمام معاملات داخل ہیں' جس طرح کہ ہم مختلف معاشروں میں نمایاں مشابہت دیکھتے ہیں۔

ایسی مشابہت کی بین مثال تبنیٰ ہے' یعنی غیر لڑکے کو حقیقی بیٹے کے حقوق دے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

دینا۔ یہ طریقہ زمانہ قدیم کے ہندوؤں اور اہل رومہ میں مروج تھا۔ اس قانون کے مروج ہونے کا سبب یہ خوف تھا کہ کہیں خاندان کا سرپرست بلاوارث مرجائے اور خاندان کی ذمے داریوں کو سنبھالنے اور بزرگوں کے مقدس ذکر کو باقی رکھنے والا کوئی نہ رہے (۱۶۳)۔ پس کیا اس مثال میں دو مختلف اور ایک دوسری سے کٹی ہوئی قوموں کے قانون کی مشابہت اس امر کی دلیل بن سکتی ہے کہ قانون مبنی ایک نے دوسری سے لیا ہے؟ اگر جواب اثبات میں ہو تو اس دعوے کے صحیح ہونے کی دلیل کیا ہے؟

اس میں شک نہیں کہ ایسی مشابہت کی مثالیں بے شمار ہیں۔ جیسے قانون اسلامی اور قانون انگریزی کے مابین مسئلہ فضولی (یعنی غیر کے مال میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف کرنا) میں مشابہت پائی جاتی ہے یا جیسے حقوق کے بے جا استعمال کے قانون میں مشابہت پائی جاتی ہے۔ تو کیا اس کھلی مشابہت کے معنی یہ ہوں گے کہ ایک قانون دوسرے سے ماخوذ ہے' درآں حالیکہ واقعات سے اس کی تردید ہوتی ہے؟ پس کیا اس موقع پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ شرع اسلامی قانون انگریزی سے ماخوذ ہے؟ حالانکہ یہ بالکل خلاف عقل ہے کیونکہ شرع اسلامی کو انگریزی قانون سے تقدم زمانی حاصل ہے اور شرع اسلامی اس وقت دنیا میں آئی جب انگریزی قانون کا کہیں نام و نشان موجود نہ تھا۔ اور کیا یہ کہا جاسکتا ہے کہ قانون انگریزی شرع اسلامی سے ماخوذ ہے؟ یہ دعویٰ بھی بلا دلیل ہے ' بلکہ تاریخی دلیل اس کے برعکس ہے' کیوں کہ واقعہ یہ ہے کہ قانون انگریزی یورپ کے اَن دیگر قوانین سے بھی ماخوذ نہیں جو اس سے قریب تر ہیں۔ پھر بھلا یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ شرع اسلامی سے ماخوذ ہو جو اس سے بہت دور ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ دنیا کی مختلف معاشرتیں اپنے قواعد کلیہ کے لحاظ سے ہمیشہ ایک دوسرے سے مشابہ ہوتی ہیں اور کبھی کبھی ان فروعی احکام میں بھی مشابہت پائی جاتی ہے جو ایک ہی قسم کے اسباب و مصالح پر مبنی ہوں۔ لہٰذا صرف مشابہت ماخوذ ہونے کی دلیل ہرگز نہیں ہوسکتی۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

یوں تو مختلف اقوام کے قوانین میں مشابہت کا پایا جانا ایک قدرتی امر ہے اور ہم یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ شرع اسلامی اور قانون رومانی کے قواعد کلیہ اور احکام جزئیہ میں مشابہت پائی جاتی ہے' ان اسباب و علل کی بناء پر جو ہم نے اوپر بیان کیے۔ ہمارے اس بیان سے اس نمایاں مشابہت کی وضاحت ہوجائے گی جو فقہ اسلامی کے قواعد کلیہ اور اس کے مدمقابل قانون لاطینی کے مابین پائی جاتی ہے جسے ہم اپنے موقع پر بیان کریں گے۔

بہرحال لاطینی قانون میں بہت سی ایسی مثالیں موجود ہیں جو رومی قانون میں پہلے نہ تھیں اور یورپ کے علمی ارتقاء کے زمانے میں ان شارحین اور مفسرین کے ذریعے ان کا اضافہ ہوا جو اطالیہ کے مدرسہ بولونیا اور یورپ کے دیگر مدارس سے فارغ التحصیل ہوکر نکلے تھے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ اہل یورپ عربی ثقافت سے متاثر ہوئے جو اندلس وغیرہ کے ذریعے ان تک پہنچی' جس طرح کہ وہ عربوں کی تجارت اور صنعت سے متاثر ہوتے رہے جو بحر متوسط کے قرب و جوار کے ممالک سے ان تک پہنچی تھی۔ ذرا یورپ کے ان کتب خانوں کو دیکھیے جو عربی کی مطبوعہ اور قلمی کتابوں سے بھرے پڑے ہیں۔ اس کے علاوہ یورپ کی زبانوں میں عربی کے بہت سے الفاظ بہ کثرت موجود ہیں۔

ہمارے مذکورہ بیان کی تائید کے لیے ایک مثال کافی ہے۔ قانون تجارت کی تاریخ سے ثابت ہے کہ بارھویں صدی عیسوی سے پہلے اہل یورپ سفتجہ اور حوالہ (یعنی ہنڈی اور چیک) سے بالکل واقف نہ تھے درآں حالیکہ یہ دونوں لفظ فقہ اسلامی کی ان تمام کتابوں میں۔ موجود ہیں جن کی تالیف آٹھویں صدی عیسوی میں ہوئی تھی' خصوصاً" حنفیوں کی کتابوں میں۔ "گراسوف" کے قول کے مطابق یہ دونوں لفظ چار سو سال کے بعد یورپ میں آئے' یا تو جنگ ہائے صلیبی کے دوران میں اٹلی کے راستے سے یا اندلس کے ذریعے جو اس وقت ثقافت کے لحاظ سے عربی ملک تھا۔ جیسا کہ کہا گیا

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہے کہ فرانسیسی لفظ "آفال" (۱۶۴) جو ثالث کے دستخطوں سے معنی ہنڈی یا چیک استعمال ہوتا ہے' وہ عربی کے لفظ حوالہ سے مشتق ہے۔ دوسری مثال فرانسیسی لفظ "آقاری" (۱۶۵) کی ہے جو تجارتِ بحری کے قانون میں معنی "بحری نقصانات" استعمال ہوتا ہے' وہ بھی عربی لفظ "عوار" (۱۶۶) سے ماخوذ ہے۔

اگر ہم بعض مورخین یورپ کی طرف سے تاریخی حقائق کا انکار نہ پاتے اور اگر ہم یہ دعویٰ بلا دلیل نہ دیکھتے کہ عرب اور مسلمانوں کے تمام قوانین قانون رومانی سے ماخوذ ہیں تو ہم یورپ کے مورخین کا ثبوت پیش نہ رکھتے۔ اور اگر اہلِ رومہ' سفتجہ اور حوالہ سے واقف ہوتے تو اس صورت میں بعض مصنف یہ دعویٰ کرنے سے نہ رکتے کہ یہ چیزیں بھی انہی سے ماخوذ ہیں۔

اگر ہم ثبوتِ دعویٰ کے نظریے پر غور کریں جسے قرون وسطیٰ کے علماء نے بالخصوص سپین میں مدون کیا تو ہم دیکھیں گے کہ اسے اسلامی نظریے کے ساتھ بڑی مشابہت ہے حتیٰ کہ ان کی بعض مثالیں اسلامی فقہ کی کتابوں سے منقول معلوم ہوتی ہیں۔

قانونِ رومانی کے بارے میں مسلمان فقہا کا موقف

یہ ایک یقینی امر ہے کہ مسلمان رومی قانون کی کتابوں سے بالکل واقف نہ تھے کیونکہ انہوں نے نہ تو کسی ایسی کتاب کا ترجمہ کیا اور نہ کسی کتاب کا ذکر کیا۔ اگر وہ ایسا کرتے تو اپنی کتابوں میں اس کا اعتراف ضرور کرتے اور اس کا اثر ان کی کتابوں میں باقی ہوتا جیسا کہ انہوں نے دیگر علوم مثلاً" ادب و فلسفہ کے بارے میں اعتراف کیا ہے کہ یونانی اور فرانسیسی کتابوں کا ترجمہ ہے جس کے آثار ان کی تصنیفات' ان کے تراجم اور غیر عربی الفاظ میں پائے جاتے ہیں۔

مسلمان فقہا کا رومی قانون کی طرف توجہ نہ کرنے کا سبب ان کا یہ عقیدہ تھا کہ

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

شریعت اسلامیہ خدائی شریعت ہے جو اپنے اصول اساسی کے لحاظ سے قرآن کریم پر مبنی ہے اور یہ کہ وہ کامل ترین قانون ہے۔ یہی سبب تھا کہ مسلمان فقہا غیر مسلموں کا کوئی قانون اختیار نہ کرتے تھے' بلکہ اسے اختیار کرنے کو حرام سمجھتے تھے۔ فون کریمر (۱۶۷) نے باوجود یہ دعویٰ کرنے کے کہ فقہ اسلامی قانون رومانی سے متاثر ہے خود اس حقیقت کا اعتراف کیا ہے۔

علاوہ ازیں اگر فقہائے اسلام قانون رومانی کی کتابوں سے واقف ہوتے تو عام عہد و مواثیق کا وہ نظریہ ان سے ضرور نقل کرتے جو قانونی دنیا میں اہل رومہ کا چھوڑا ہوا بہترین سرمایہ شمار ہوتا ہے اور فقہ اسلامی کی کتابیں اس نظریے سے خالی نظر نہ آتیں۔

اسلامی شریعت کا شریعتِ یہودیہ سے تعلق

اس کے بعد یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ شرع اسلامی رومی قانون سے کیسے متاثر ہوئی اور اس کے اثرات شرع اسلامی تک کس طریق سے پہنچے؟ اس سوال کا جواب فون کریمر نے یہ دیا ہے کہ یہ اثرات یہودی اور مسلمانوں کے مفتوحہ ممالک کے رواجات کے ذریعے شرع اسلام میں آئے۔ اس کے بعد اس نے یہ بھی کہا ہے کہ اس کے اس بیان میں شک کی گنجائش ہے (۱۶۸)۔

شریعت یہودیہ سے متاثر ہونے کا جواب تو آسانی سے یہ دیا جاسکتا ہے کہ مسلمان علمائے اصول کی رائے مختار کے مطابق' جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں' اس قاعدے کا اعتبار کہ "شرع من قبلنا شرع لنا" (ہم سے پہلی شریعت ہمارے لیے قابل عمل ہے) ایک خیالی دلیل ہے' کیونکہ شریعتِ یہودی کا کوئی حکم اس وقت تک جائز العمل نہیں جب تک کہ نص یا اجماع کی کسی دلیل سے اس کی تائید نہ ہوتی ہو۔

البتہ بعض ناقدین نے مثلاً" ابرہام گانگر نے اپنی کتاب "ماذا اخذ محمد عن

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

الیہودیہ" (۱۶۹) میں دونوں شریعتوں کے بعض مسائل مثلاً" عدت اور مدت رضاعت میں مشابہت کا ذکر کیا ہے۔ مگر ان چند مسائل کی باہمی مشابہت کی حقیقت دیگر مسائل میں اختلاف کے مقابلے میں کچھ بھی نہیں (۱۷۰)۔

مثلاً" شریعت یہودیہ میں تیسرے درجے کے رشتہ داروں میں نکاح جائز تھا' جیسے ماموں بھانجی (۱۷۱) کا نکاح مگر شرع اسلامی میں یہ حرام ہے' اس آیت کریمہ کی رو سے :

"حرمت علیکم امھاتکم و بناتکم و اخواتکم و عماتکم و خالاتکم و بنات الاخ و بنات الاخت"(۱۷۲) (یعنی اے مسلمانو! تم پر تمہاری مائیں' بیٹیاں' بہنیں' پھوپھیاں' خالائیں' بھتیجیاں اور بھانجیاں حرام ہیں۔)

دوسرے یہ کہ شرع اسلامی میں رضاعت یعنی دودھ پلانے سے بھی یہ تمام رشتے حرام ہوجاتے ہیں بخلاف شریعت یہودیہ کے (۱۷۳)۔

آخری مثال : قانون رومانی' شریعت یہودیہ اور بعض لاطینی قوانین مثلاً" فرانس کے قانون اقتصادیات کی رو سے متوفی کا وہ قرضہ جو اس کے ترکے سے زیادہ ہو' وارث پر واجب الادا ہے لیکن شرع اسلامی اور بعض قوانین جدیدہ مثلاً" جرمن اور انگریزی قانون کی رو سے ایسے شخص کو میت کے ادائے قرض پر مجبور نہیں کیا جائے گا (۱۷۴)۔

مفتوحہ اسلامی ممالک میں رواجاتِ رومانی کے اثرات

شرع اسلامی پر رواجات رومانی کا اثر قابلِ غور ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ شرع اسلامی کا ماخذ صرف کتاب اور سنت ہے اور یہ دونوں ماخذ نبی کریمؐ کے ذریعے وحی الٰہی کی شکل میں تشریعِ اسلامی کے دورِ اول میں مسلمانوں تک پہنچے۔ اور یہی وہ زمانہ تھا جب اسلامی زندگی نہ تو جزیرۂ عرب سے آگے بڑھی تھی اور نہ رومی ثقافت سے اس کا اتصال ہوا تھا۔ اور یہ بھی معلوم ہے کہ جزیرۂ عرب پر اہل رومہ کے حملے ہمیشہ ناکام

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

رہے ہیں۔

لیکن جب فتوحات اسلامی کا دائرہ وسیع ہوا اور رومی سلطنت کے بعض مقبوضات مسلمانوں کے زیر نگیں آگئے جیسے مصر و شام تو مسلمان فقہا اور ججوں نے ان ملکوں کے رواجات کو شرع اسلامی کے معیار پر جانچا۔ پس جو رواجات اس کے احکام اور اس کے منشا و حکمت کے مطابق نکلے انہیں اجماع یا استحسان یا مصالح مرسلہ وغیرہ تفصیلی دلائل شرعیہ کے ذریعے قبول کیا اور جو رواجات شرع اسلامی کے خلاف تھے انہیں ترک کردیا اور ان کے عدم جواز کا فتویٰ دیا۔

یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ یہ رواجات خالص رومی نہ تھے بلکہ ان میں قدیم اقوام کے تجارتی رواجات بھی شامل تھے' خصوصاً" قبائل بحر ابیض متوسط کے۔ اہل رومہ خود ان رواجات سے متاثر ہوئے اور انہیں قانون قبائل (۱۷۵) کے نام سے اپنے قانون میں شامل کیا۔ نیا نام اس لیے رکھا تاکہ ان میں اور رومہ کے اصلی قانون یعنی قانون مدنی میں فرق رہے (۱۷۶)۔

بہرصورت فقہ اسلامی نے صرف ان تجارتی رواجات ہی کو قبول نہیں کیا بلکہ اس طرح کے ان تمام ملکوں کے رواجات کو بھی برقرار رکھا جو حکومت اسلامیہ کے تابع تھے۔ ان مفتوحہ ممالک میں سے بعض ایسے بھی تھے جو رومی حکومت کے ماتحت نہ تھے جیسے عراق و فارس اور ترکستان وغیرہ۔ ہم عنقریب دیکھیں گے کہ اہل بلخ اور اہل بخارا کا رواج مسلمان فقہاء حنفیہ کے نزدیک کیسے بیع بالوفا کے جواز کا سبب بن گیا۔

مختصر یہ کہ قوموں کی زندگی افراد کی طرح انفرادی نہیں ہوتی بلکہ وہ انسانی برادری کا ایک حصہ ہوتے ہیں جو باہمی لین دین اور مختلف معاملات میں ایک دوسرے کے شریک کار ہوتے ہیں۔ چنانچہ جس طرح ان میں ساز و سامان اور صنعت و حرفت کا باہمی تبادلہ ہوتا ہے اسی طرح تمدن و معاشرت اور علوم و رواجات کا بھی تبادلہ ہوتا ہے ' اور افراد کی تقلید کی طرح قبائل کی تقلید ہی ان کی اقتصادی اور اجتماعی زندگی کا سنگ

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

بنیاد ہوتی ہے' اور تاریخی واقعات بھی تمدن کی تبدیلی او ترقی پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ چنانچہ فتوحات اسلامی بھی اس عالم گیر نظام سے خارج نہیں۔ ثقافت اسلامی کا ان قدیم ثقافتوں کے ساتھ امتزاج ہوا جو ممالک مفتوحہ میں پھیلی ہوئی تھیں اور اس باہمی اتصال کا قدرتی نتیجہ یہ ہوا کہ دونوں ثقافتیں ایک دوسرے سے متاثر ہوئیں۔

خلاصہ

ہمارے مذکورہ بالا بیان سے یہ بات اب بالکل واضح ہوگئی ہے کہ شرع اسلامی اور رومی قانون کی مشابہت بہ نسبت ان دونوں کے باہمی اختلاف کے بہت ہی قلیل ہے۔ اور یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ صرف اتنی سی مشابہت اس امر کی دلیل نہیں بن سکتی کہ شرع اسلامی رومی قانون سے متاثر ہے۔

اس کے علاوہ یہ کہ مسلمان فقہا کی روش شریعت اسلامیہ کی روح اور اس کے مأخذ الٰہی کے پیش نظر قانون رومانی اختیار کرنے کے منافی تھی' کیونکہ فقہا نے رومی حکومت کے ماتحت ممالک کے صرف انہی رواجات کو اختیار کیا اور وہی رواجات شرع اسلامی میں داخل ہونے پائے جن کے خلاف قرآن و حدیث یا اسلام کے اصولِ اساسی میں کوئی حکم موجود نہ تھا۔

بہرصورت وہ رواجات خالص رومی نہ تھے بلکہ یہ وہ تجارتی رواجات تھے جو عرب اور بحر متوسط کی دیگر قوموں میں بھی پائے جاتے تھے اور جن سے اہل رومہ خود اس قدر متاثر ہوچکے تھے کہ انہوں نے مسلمانوں سے پہلے ہی ان رواجات کو اپنے قانون میں شامل کرلیا تھا۔ شرع اسلامی جس طرح چند غیر ملکی رواجات سے متاثر ہوئی' اسی طرح اس نے جدید معاشرتوں پر بھی اپنے اثرات چھوڑے ہیں۔

یہ ایک ناقابلِ تردید حقیقت ہے کہ سوائے قلیل تاثر کے شریعت اسلامی ایک ایسا مستقل قانون ہے جو کسی سے ماخوذ نہیں۔ اس کے اپنے مخصوص ضابطے اور اپنی

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

شاندار تاریخ ہے۔ اسی امر کی تائید جامع ازھر شریف کے مندوبین نے بھی اپنے بیان میں کی ہے جو انہوں نے تقابلی قانون کی بین الاقوامی کانفرنس منعقدہ ہیگ ۱۹۳۷ء میں دیا ہے (۱۷۷)۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

حواشی باب چہارم

۱۔ ان کا تذکرہ پہلے گذر چکا ہے۔ دیکھو "قواعد الاحکام" لابن عبدالسلام (جلد ا' صفحہ ا اور اس کے بعد) اور "الموافقات" للشاطبی (جلد ۲ صفحہ ۵ اور اس کے بعد)۔

۲۔ "قواعد الاحکام" (جلد ۲ ' صفحہ ۷۰)۔

۳۔ اسنوی کی "شرح المنہاج" (جلد ۳' صفحہ ۱۰۸)۔

۴۔ شاطبی کی تصنیف "الاعتصام" (جلد ۲' صفحہ ۱۱۴)۔

۵۔ "اعلام الموقعین" (جلد ۵' صفحہ ۱)۔

۶۔ "مقدمہ ابن خلدون" صفحہ ۴۴۔

۷۔ "اعلام الموقعین" میں بحث مذکور۔

۸۔ اس کی کتاب "روح الشرائع" (De l'Esprit des Lois) جلد ا' باب ۱۷-۱۹۔

۹۔ دیکھو ہماری کتاب "آراء ابن خلدون الاقتصادیہ" (فرانسیسی زبان میں) مطبع لیون ۱۹۳۲ء' صفحہ ۹۹'۱۷۔

۱۰۔ "مجامع" اور اس کی شرح "منافع" (صفحہ ۳۳۸)۔

۱۱۔ "المنافع شرح المجامع" صفحہ ۳۱۹۔ اسی طرح کا مضمون "امثال اللہ تینیہ" میں مذکور ہے۔ (Ratione Legis C.S. Sanle Cessate Lex)

۱۲۔ "کتاب الخراج" لابی یوسف مطبوعہ بولاق ۱۳۰۲ھ' صفحہ ۴۸۔

۱۳۔ مطبوعہ مطبع معارف ' سوریا' ۱۳۰۱ھ' صفحہ ۱۷ اور اس کے بعد۔

۱۴۔ "الموافقات" (جلد ۲' صفحہ ۳۰۰ اور اس کے بعد)۔

۱۵۔ "الاحکام" لابن حزم جلد۵' صفحہ ۵۔

۱۶۔ "کتاب الام" (جلد ۷' صفحہ ۲۷۵) اور المستصفی" (جلد ا' صفحہ ۱۳۹) اور "اعلام الموقعین" (جلد ۲' صفحہ ۲۰۸ اور اس کے بعد) اور "الاشباہ والنظائر" لابن نجیم (صفحہ ۳۳)۔

۱۷۔ "اعلام الموقعین" (جلد ۲' صفحہ ۲۱۰)۔

۱۸۔ "الاحکام لاصول الاحکام" (جلد ۵' صفحہ ۴)۔

۱۹۔ سورۂ توبہ (۹) ۶۰۔

۲۰۔ "فقراء و مساکین" سے مراد محتاج لوگ ہیں۔ "عاملین" سے مراد صدقہ وصول کرنے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

والے۔ "فی الرقاب" سے مراد غلاموں کی آزادی۔ "فی سبیل اللہ" سے مراد مجاہدین اسلام اور "ابن سبیل" سے مراد جو سفر میں تنہا رہ گیا ہو۔ دیکھو امام فخر الدین رازی کی تفسیر (جلد ۴، صفحہ ۳۶۰۔ ۳۶۴ اور تفسیر جلالین (جلد ۱ صفحہ ۲۲۲)۔

۲۱۔ ان کے نام ابن قتیبہ کی کتاب "المعارف" میں دیکھیے (صفحہ ۱۴۹)۔

۲۲۔ اس کی تفصیل مع اختلاف مذاہب، "فتح القدیر" میں دیکھئے (جلد ۲، صفحہ ۱۴۔۱۵) اور "شرح الکبیر" (جلد ۲، صفحہ ۶۹۶ اور اس کے بعد) اور "المجموع شرح المہذب" (جلد ۶، صفحہ ۱۹۷ اور اس کے بعد)۔

۲۳۔ "فتح القدیر" مذکورہ مقام۔

۲۴۔ اس اثر کو بیہقی نے روایت کیا "المجموع" میں یہی بیان دیکھیے۔

۲۵۔ حدیث ابن عباس صحیح مسلم بشرح نووی میں دیکھیے (جلد ۱۰، صفحہ ۷۰)۔

۲۶۔ "اعلام الموقعین" (جلد ۳، صفحہ ۴۲۔۴۳) اور "قانون مصری" نمبر ۲۵، ۱۹۲۹ء۔

۲۷۔ فضیلت مآب شیخ احمد محمد شاکر نے اپنی کتاب "نظام الطلاق فی الاسلام" میں لکھا ہے۔ مطبوعہ مصر ۱۳۵۳ھ، نمبر ۹۰۔

۲۸۔ "بدایۃ المجتہد" (جلد ۲، صفحہ ۳۲۶)۔

۲۹۔ سورۂ مائدہ ۳۸۔

۳۰۔ "اعلام الموقعین" (جلد ۳، صفحہ ۷۔۹)۔

۳۱۔ دیکھو "نیل الاوطار" (جلد ۷، صفحہ ۷۳ اور اس کے بعد)۔

۳۲۔ دیکھو "تفسیر فخر الدین رازی" (جلد ۶، صفحہ ۲۱۷)۔

۳۳۔ اس حدیث کو بخاری، مسلم، احمد اور حدیث کی چار کتابوں کے مولفین نے مع لفظی اختلاف کے روایت کیا ہے۔ دیکھو صحیح بخاری بشرح عینی (جلد ۲۴، صفحہ ۲۳) اور صحیح مسلم (جلد ۵، صفحہ ۱۲۶)، سنن ابو داؤد (جلد ۴، نمبر ۴۴۹۱)، "جامع الصغیر" للسیوطی (جلد ۲، نمبر ۹۹۵۱)۔

۳۴۔ "صحیح مسلم" کی شرح "نووی" (دیکھیے جلد ۱۱، صفحہ ۲۲۱۔۲۲۲)۔

۳۵۔ "المبسوط" (جلد ۲۷، صفحہ ۱۲۵۔۱۲۶)۔

۳۶۔ "صحیح بخاری" بشرح عینی جلد ۱۳، صفحہ ۱۵۴)۔

۳۷۔ دیکھو "نیل الاوطار" جلد ۷، صفحہ ۵۵۔

۳۸۔ "المنافع" (صفحہ ۳۰۹، ۳۲۴) اور "فتح القدیر" اور اس کا حاشیہ، "العنایہ" (جلد ۵ صفحہ ۲۸۳)، اور "الموافقات" جلد ۲، صفحہ ۲۸۳)۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۳۹ ۔ دیکھو دو دفعات ۳۷ و ۳۹ ۔ دفعہ ۳۷ پر علی جمعہ کی شرح دیکھیے۔

۴۰ ۔ کتاب "المغنی" لابن قدامہ (جلد ۴' صفحہ ۱۳۶)۔

۴۱ دیکھو "فتح القدیر" میں یہی موقع اور دیکھو رسالہ "نشرالعرف" لابن عابدین (صفحہ ۸)۔

۴۲ ۔ دیکھو دالوز کی تصنیف "قاموس الاجتہاد العام" جلد ۳۰۔ لفظ قانون کے ضمن میں ' نمبر ۵۴۵ (Rep. de Jurisprudence vol. Loi)

۴۳ ۔ فضیلت مآب احمد محمد شاکر نے اپنے رسالے میں بیان کیا ہے جس کا نام "دلائل الشہور العربیہ" ہے' مطبوعہ مصر ۱۹۳۹ء صفحہ ۱۳۔

۴۴ ۔ "حسن المحاضرۃ فی اخبار مصر والقاہرہ" للسیوطی جلد ۱' صفحہ ۱۲۷۔

۴۵ ۔ مطبع انوار' مصر' ۱۹۳۸ء' صفحہ ۶۷۔۶۸۔

۴۶ ۔ ان کے حالات "مختصر طبقات الحنابلہ" میں دیکھیے (صفحہ ۵۲)۔

۴۷ ۔ یہ حدیث "مجلۂ احکام عدلیہ" کی دفعہ ۱۹ میں نقل کی گئی ہے۔ یہ حدیث حسن ہے جسے امام احمد بن حنبلؒ نے اپنی "مسند" میں ' امام مالکؒ نے اپنی "مؤطا" میں اور حاکم نے اپنی "مستدرک" میں بیان کیا ہے۔ نیز بیہقی' ابن ماجہ اور دارقطنی نے بھی بیان کیا ہے۔ دیکھو؟"جامع الصغیر" ' تالیف سیوطی' (جلد ۲' نمبر ۹۸۹۹) اور "ابہاج" شرح "منہاج" تالیف سبکی (جلد ۳' صفحہ ۱۰۸) ۔ نیز "الاشباہ والنظائر" تالیف سیوطی (صفحہ ۵۹۔۶۰)۔

۴۸ ۔ کتاب "یسر الاسلام و اصول التشریع العام" تالیف سید محمد رشید رضا (صفحہ ۷۲۔۷۳) اور دیکھو مجلہ "المنار" کی جلد نہم (صفحہ ۷۴۵۔۷۷۰)

۴۹ ۔ یہ علامہ شیخ مصطفیٰ غلائینی کی تعلیق ہے جو انہوں نے کلام طوفی پر لکھی ہے۔ دیکھو علامہ غلائینی کی کتاب "الاسلام روح المدینہ" (مطبوعہ بیروت' چوتھا ایڈیشن ۱۹۳۵ء صفحہ ۳۰)۔

۵۰ ۔ "اعلام الموقعین" (جلد ۳' صفحہ ۳)۔

۵۱ ۔ یا "یوبرون" یعنی بیج ڈالتے تھے یا گوبر ڈالتے تھے۔

۵۲ ۔ "صحیح مسلم" (جلد ۷' صفحہ ۹۵) اور اس کی شرح "نووی" (جلد ۱۵' صفحہ ۱۲۱۔ ۱۲۸)۔

۵۳ سورۂ بقرہ (۲) ۱۸۵۔

۵۴ ۔ دیکھو "بخاری" اور اس کی شرح "عینی" (جلد ۲' صفحہ ۴۵) نیز یہی حدیث کچھ لفظی تغیر کے ساتھ "صحیح مسلم" میں بھی آئی ہے (جلد ۵' صفحہ ۱۴۱)۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۵۵ ۔ دیکھو "بخاری" اور اس کی شرح عینی (جلد ۱۱' صفحہ ۸۵)۔

۵۶ ۔ دیکھو "صحیح مسلم" (جلد ۷' صفحہ ۹۱)۔ یہ حدیث باختلاف الفاظ "صحیح بخاری" میں بھی موجود ہے۔ دیکھو شرح "عینی" (جلد ۲۵' صفحہ ۳۱)۔

۵۷ ۔ "قواعد الاحکام" تالیف عز بن عبدالسلام (جلد ۲' صفحہ ۴)۔

۵۸ ۔ دیکھو کتاب "مبادی الشرح الاسلامی الجزائری" تالیف زائس' مطبوعہ الجزائر (جلد ۱' صفحہ ۹)۔ Zeys Traite elementarire de droit musulman.

۵۹ ۔ سورۂ آل عمران (۳) ۳۔

۶۰ ۔ Fictio Juris دیکھو کتاب "قانون قدیم" تالیف مائن مذکور (صفحہ ۱۳ اور اس کے بعد) اور "تعلیقات پولوک" اسی کتاب پر (Introduction and Notes to Maine's Ancient Law) مطبوعہ لندن ۱۹۱۴ (صفحہ ۸ ۔ ۹)۔

۶۱ ۔ دیکھو "مجموعہ قوانین رومہ" تالیف جیرار (Textes de dorit romain) مطبوعہ پیرس ۱۹۲۳ء (صفحہ ۱۳)۔

۶۲ ۔ Si pater Filium ter venum duuit, Filius a Pater Liber esto.

۶۳ ۔ Dominium ex Jure Quiritium

۶۴ ۔ In bonis habere.

۶۵ ۔ Actio Publiciana.

۶۶ ۔ Item Usucapio Fingitur in ea actione quae Publiciana Vocatur "کتاب الاحکام" (Institutes) تالیف غایوس چوتھی شرح (بند ۳۶) ۳۔

۶۷ ۔ "الاشباہ والنظائر" لابن نجیم' صفحہ ۴۱۔

۶۸ ۔ "الموافقات" جلد ۲' صفحہ ۳۸۰۔

۶۹ ۔ "الموافقات" جلد ۴' صفحہ ۲۰۲۔

۷۰ جیسا کہ خصاف نے "کتاب الحیل" میں لکھا ہے۔ مطبوعہ قاہرہ ۱۳۱۴ھ' صفحہ ۹۰۔

۷۱ ۔ "کتاب الحیل" للخصاف صفحہ ۸۰۔

۷۲ ۔ اسے بخاری نے حیل شرعی کی مثال کے طور پر پیش کیا ہے جو لوگوں میں مروج تھیں۔ یہاں لوگوں سے مراد احناف ہیں۔ دیکھو شرح عینی (جلد ۲۴' صفحہ ۱۲۳)۔

۷۳ ۔ "المغنی" (جلد ۴' صفحہ ۱۷۹) اور "فتاوی نووی" مسمی "المسائل المنثورۃ" (دمشق ۱۳۴۸' صفحہ ۵۷)۔

۷۴ قاہرہ کے کتب خانے میں ایک قلمی کتاب تھی جسے استاد یوسف شخت نے ۱۹۳۰ء میں

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

شائع کیا۔

۷۵ ۔ بخاری کی شرح عینی (جلد ۲۴' صفحہ ۱۰۹) اور "المیزان" تالیف شعرانی (جلد ۲' صفحہ ۹۸۔۹۹) ۔

۷۶ ۔ جلد ۱۳' صفحہ ۴۰۳۔

۷۷ ۔ "نظرۃ عامۃ فی تاریخ الفقہ الاسلامی" ' تالیف ڈاکٹر عبدالقادر صفحہ ' ۲۳۲۔

۷۸ ۔ ان کے حالات "طبقات شافعیہ" تالیف ابوبکر حسینی (متوفی ۱۰۱۴ھ) میں دیکھیے' مطبوعہ بغداد ۱۳۵۶ء ' صفحہ ۱۸ و ۴۳ و ۴۹۔

۷۹ ۔ "اعلام الموقعین" (جلد ۳' صفحہ ۲۴۷)۔

۸۰ ۔ "اعلام الموقعین" (جلد ۳' صفحہ ۱۱۹۔ ۳۵۲ اور جلد چہارم مکمل' خاص طور پر صفحہ ۱ اور ۴۰ دیکھیے)۔

۸۱ ۔ "اعلام الموقعین" جلد ۳' صفحہ ۱۴۰ و ۲۶۰۔

۸۲ ۔ سورۃ انعام (۶) ۱۰۸۔

۸۳ ۔ "بخاری" کی شرح عینی جلد ۲۲' صفحہ ۸۳۔

۸۴ ۔ سورۃ بقرہ (۲) ۲۳۱۔

۸۵ ۔ "اعلام الموقعین" (جلد ۳' صفحہ ۲۶۱)۔

۸۶ اس حدیث کو سیوطی نے "جامع الصغیر" میں روایت کیا ہے (نمبر ۴۶۷)۔ وہ ابن ماجہ ' بیہقی اور منصور سے نقل کرتے ہیں۔

۸۷ ۔ "اعلام الموقعین" جلد ۳' صفحہ ۱۴۹ ۔ ۱۵۲۔

۸۸ ۔ صحیح بخاری ' "کتاب الحیل" دیکھو شرح عینی (جلد ۲۴' صفحہ ۱۰۸ اور اس کے بعد)۔

۸۹ ۔ دفعہ ۲ و ۳۔ ان دفعات کی تشریح عنقریب آئے گی۔

۹۰ ۔ دفعہ ۱۵۹۴ اور اسی طرح دفعہ ۱۶۵۲ میں وارث اور مورث دونوں متکلم واحد کے حکم میں شمار کیے گئے ہیں۔

۹۱ ۔ یہ قانون "اصول المحاکمات المدنیہ" کی دفعہ ۵۵۳ پر قیاس کرتے ہوئے ہے۔ دیکھو لبنان کے محکمات اپیل کے فیصلے کی دو قراردادیں ' نمبر ۱۳ مجریہ ۶ فروری ۱۹۴۰ء اور قرارداد نمبر ۴۷ مجریہ ۲۴۔ فروری ۱۹۴۱ء۔

۹۲ ۔ "اعلام الموقعین" (جلد ۳' صفحہ ۱۵۳ و ۲۵۸)۔

۹۳ ۔ حیل شرعی کی حرمت کے دلائل شرعیہ اور مستند نظائر کو ہمارے رفیق کار پروفیسر جاں باز اطروحہ نے فرانسیسی زبان میں لیون یونیورسٹی سے ڈاکٹر فی القانون کی ڈگری حاصل کرنے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کے لیے لکھا اور Essai Sur La fraude La Loi en Droitt Musulman کے عنوان سے تصنیف کیا ہے۔ گویا وہ شرع اسلامی میں قانونی حیلے کے مضمون پر ایک رسالہ ہے (جو پیرس' سیرای ۱۹۳۸ء میں طبع ہوا)۔ یہ رسالہ حیلہ سازی کے موضوع پر مختلف غیرملکی قوانین کی قیمتی تحقیقات پر مشتمل ہے' اور اس میں مذاہب اسلامیہ میں سے صرف مذہب حنفی کی تحقیق و تشریح کی گئی ہے۔ فاضل موصوف نے اپنے رسالہ مذکورہ کے صفحہ ۳۹۶ میں یہ نتیجہ نکالا ہے کہ خلاف شرع حیلہ گری جو فقہائے اسلام نے جائز قرار دی ہے' ان ممالک کے لیے غور طلب ہے جو ہمیشہ شرع اسلامی پر عمل پیرا رہے ہیں' درآں حالیکہ وہ ممالک قانونی پہلو سے فرانسیسی ثقافت اور معاشرت سے بھی بہت متاثر ہیں۔ ہمارے خیال میں اگر فاضل موصوف کا یہ بیان صحیح بھی تسلیم کرلیا جائے تو بھی حیل شرعی کی اجازت صرف مذہب حنفی کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ باقی مذاہب اسلامیہ نے پیشتر اس کے کہ وہ کسی غیر اسلامی ثقافت سے متاثر ہوئے ہوں' ہمیشہ حیل شرعی کو ناجائز ہی قرار دیا ہے۔

۹۴۔ سورۂ نسا (۴) ۵۹۔

۹۵۔ یہ "بخاری" اور "مسلم" کی حدیث ہے۔ ان دونوں کتابوں میں تبدیلی الفاظ کے ساتھ اسی مضمون کی دوسری احادیث بھی ہیں۔ دیکھو "صحیح بخاری" مع شرح عینی (جلد ۱۴' صفحہ ۲۲۲ و جلد ۲۴' صفحہ ۲۲۴ و ۲۷۸) اور "صحیح مسلم" (جلد ۶' صفحہ ۱۳۔۲۴)۔

۹۶۔ مقدمۂ ابن خلدون" (صفحہ ۱۹۶) اور "المبسوط' (جلد ۲۶' صفحہ ۱۲۴)۔

۹۷۔ دفعہ ۱۸۰۱ کا آخری فقرہ۔

۹۸۔ یہ تمام حدیثیں یا ان کی ہم معنی حدیثیں باختلاف الفاظ بخاری اور مسلم نے روایت کی ہیں۔ دیکھو "صحیح بخاری" اور اس کی شرح عینی (جلد ۱۷' صفحہ ۳۱۴ اور جلد ۱۴' صفحہ ۲۲۱) اور "صحیح مسلم" (جلد ۶' صفحہ ۱۵)۔

۹۹۔ یہ حدیث سیوطی نے اپنی کتاب "جامع الصغیر" میں روایت کی ہے (نمبر ۹۹۰۳) ' امام احمد بن حنبلؒ کی مسند اور حاکمؒ کی مستدرک سے نقل کرتے ہوئے۔

۱۰۰۔ "اصول الکافی" تالیف کلینی صفحہ ۶۹۔

۱۰۱۔ "مقدمہ ابن خلدون" صفحہ ۱۶۶۔

۱۰۲ "الملل والنحل" تالیف شہرستانی مع حاشیہ ابن حزم (جلد ۱' صفحہ ۱۵۱)۔

۱۰۳۔ "الجامع" اور اس کی شرح "النافع" صفحہ ۳۳۰۔

۱۰۴ سورۃ آل عمران (۳) ۱۵۹ ' سورۂ شوریٰ (۴۲) ۳۸۔

۱۰۵۔ دیکھو شرح عینی "بخاری" پر (جلد ۲۵' صفحہ ۸۷ و ۷۹ اور "صحیح مسلم" (جلد ۵' ۱۵۷)

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۱۰۶ ۔ "اعلام الموقعین" (جلد ۱' صفحہ ۷۰)۔

۱۰۷ ۔ اس مضمون پر مونٹسکیو کی کتاب "روح الشرائع" دیکھیے (جزء اول ' جلد ۱۴) اور کتاب Cursus der Institionen, 1893 Leipzig (مقدمہ میں) تالیف پوختا (Puchta) اور دیکھو کتاب ساوینی Savigny system des heutigen romischen Rechts.

۱۰۸ ۔ دیکھو کتاب Les Lois de l'imitation تالیف تارڈ (Tarde)۔

۱۰۹ جیسے امریکہ کے بعض صوبوں میں ملکی رواج۔

۱۱۰ ۔ "الموافقات" (جلد ۲' صفحہ ۲۸۴)۔

۱۱۱ ۔ راشتہ کے ساتھ رہنا سہنا۔

۱۱۲ ۔ اسی اجتہاد کے مطابق محکمۂ اپیل نے اپنی دوبیہ (Douoi) میں فیصلہ کیا ہے جو ۱۱-اپریل ۱۹۳۸ء کو جاری ہوا۔ دیکھو "مجلّہ سیرای" ۱۹۳۸ء ' قسم دوم (صفحہ ۲۱۵۔ ۲۱۶)۔

۱۱۳ ۔ ماخوذ از "کتاب الاحکام" تالیف یو ستینانوس

Stitutes I, 2, 9 Ex non scripto Jus venit quod usus comprabavit

۱۱۴ ۔ جیسے حلوان (راشن یا بخشیش Pourboire) ملازمین کو بخشیش دینے کا پرانا اور اختیاری رواج' لیکن اب وہ واجب العمل ہے۔

۱۱۵ ۔ دیکھو فرانسوا جینی .Francois Geny۔

۱۱۶ Common Law

۱۱۷ ۔ "الاشباہ والنظائر" صفحہ ۳۷۔

۱۱۸۔ ان کا پورا نام ابو علی حسین بن محمد بن احمد مروزی ہے (متوفی ۴۶۲ھ)۔ روایت از "وفیات الاعیان" لابن خلکان (جلد ۱' صفحہ ۱۴۵)۔

۱۱۹ ۔ جیسا کہ تاج الدین سبکی نے "جمع الجوامع" میں ذکر کیا ہے۔ دیکھو اس کی شرح تالیف محلی مع حاشیہ بنانی (جلد ۲' صفحہ ۳۷۳)۔

۱۲۰ ۔ اس کی تخریج پہلے گزر چکی ہے۔ یہ حدیث نہیں جیسا کہ بعض حنفیوں نے گمان کیا ہے' بلکہ یہ عبداللہ بن مسعودؓ کا قول ہے۔

۱۲۱ ۔ "بخاری" مع شرح عینی (جلد ۱۲ ' صفحہ ۱۶)۔

۱۲۲ ۔ "الرسائل" صفحہ ۳۰۸۔

۱۲۳ ۔ "الرسائل" صفحہ ۳۴۴۔

۱۲۴ ۔ جیسا کہ ابن عابدین نے اپنے رسالے "نشر العرف" میں ذکر کیا ہے ' صفحہ ۱۵۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۱۲۵ ۔ "المبسوط" ، صفحہ ۴۔

۱۲۶ ۔ "الاشباہ والنظائر" لابن نجیم، صفحہ ۳۷۔

۱۲۷ ۔ "منافع" شرح "مجامع" صفحہ ۳۲۵ اور "المثل افلاتی"

(Ad eaquae frequentius accidunt Jura a daptantur)

۱۲۸ ۔ "ہدایہ" (جلد ۳، صفحہ ۱۸)۔

۱۲۹ ۔ "الاشباہ والنظائر" مصنفہ سیوطی (صفحہ ۶۸) اور مصنفہ ابن نجیم (صفحہ ۴۰)۔

۱۳۰ ۔ "منافع" (صفحہ ۳۲۴)۔

۱۳۱ ۔ کتاب "القضاء بین البدو لعارف العارف" (مطبع بیت المقدس ۱۹۳۳ء صفحہ ۱۲۵) اور کتاب "العدل البدوی" (Redouin Justice) تالیف کیت (Kennet) (مطبوعہ کیمرج ۱۹۵۲ء، صفحہ ۹۹)۔

۱۳۲ ۔ دیکھو فتاوی ابن تیمیہ (مطبوعہ مصر ۱۳۲۶ھ-۱۳۲۹ھ، جلد ۳، صفحہ ۲ اور اس کے بعد) اور دیکھو "مجلہ المنار" (۱۳۴۳ھ، صفحہ ۷۳۷-۷۴۲)۔

۱۳۳ ۔ دیکھو "اشباہ" کی شرح حموی (جلد ۱، صفحہ ۱۳۶-۱۳۸) نیز اس سلسلے میں محمد بن بلال حنفی، مفتی ابو سعود اور ناصر الدین لقانی مالکی وغیرہم کے فتاوی دیکھیے۔

۱۳۴ ۔ جیسے ہفتے کے روز قیمت ادا کرنے کا رواج شہر بیروت کے تاجروں میں عام ہے۔

۱۳۵ ۔ دیکھو ان مثالوں کے لیے "الاشباہ والنظائر" لابن نجیم (صفحہ ۳۸-۴۱) اور رسالہ "نشر العرف" لابن عابدین (صفحہ ۲۷) اور "قواعد الاحکام" للعز بن عبدالسلام (جلد ۲، صفحہ ۱۳۶) اور "تبصرۃ الحکام" لابن فرحون (جلد ۲، صفحہ ۷۵ اور اس کے بعد)۔

۱۳۶ ۔ دیکھو "منافع"، شرح "مجامع" صفحہ ۳۱۹ و ۳۳۲۔

۱۳۷ ۔ دیکھو "مجلہ" کی دفعہ ۱۶۹۷۔

۱۳۸ ۔ ایسی مثل لاطینی زبان میں بھی ہے (Via trita via tuta Communis)

(error Fecit Jus

۱۳۹ ۔ Goldziher Vorlesungen uber den Islam دیکھو اس کا ترجمہ بزبان فرانسیسی Le Dogmeet a loi de L Islam مطبوعہ پیرس ۱۹۲۰ء، صفحہ ۳۹۔

۱۴۰ ۔ Von Kremer, Culturgeschichte des orients unter den chalifen ویانا ۱۸۷۵ء، جلد ۱، صفحہ ۵۳۲ اور اس کے بعد۔

۱۴۱ ۔ Amos Roman Civil Law صفحہ ۴۰۶ ۔ ۴۱۵۔

۱۴۲ ۔ Emilio Russi, Ricerche intorno alle relazioni Fra retratto

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

Byzantiuo et musulmano میلانو ۱۹۴۳ء۔

۱۴۳۔ دمشق ۱۹۴۴ء صفحہ ۹ ۔ ۱۲۔

۱۴۴۔ دمشق ۱۹۴۲ء ' صفحہ ۳۔

۱۴۵۔ مطبوعہ قاہرہ ۱۹۳۶ء ' نمبر ۴۰۔

۱۴۶۔ مطبوعہ مصر ۱۹۰۲ء ' صفحہ ۵ و ۱۸۶۔

۱۴۷۔ طبع ۱۹۳۳ء ' صفحہ ۲۹۰۔

۱۴۸۔ جلد ۱ (۱۹۳۴ء ' صفحہ ۲۷۸) و جلد ۲ ' (۱۹۳۵ء صفحہ ۱۰۴)۔

۱۴۹۔ مطبوعہ مصر ۱۹۳۹ء ' صفحہ ۱۱۷ اور اس کے بعد۔

۱۵۰۔ فرانسیسی زبان میں ' مطبوعہ قاہرہ ۱۹۳۶ء صفحہ ' ۱۸۰۔

۱۵۱۔ اسے استاد لی نے اپنی کتاب "تاریخ الشرائع" میں بیان کیا ہے۔ (مطبوعہ لندن ۱۹۱۱ء صفحہ ۳۲۲)۔ ایموس کی کتاب سے نقل کرتے ہوئے ' صفحہ (۴۱۵) اصل الفاظ یہ ہیں :

Mohammadan Law is nothing but the Roman Law of the Eastern Empire adapted to the political conditions of the Arab Dominions (Lee, Historical Jurisprudence).

۱۵۲۔ اپنی مذکورہ کتاب میں بیان کیا ہے ' صفحہ ۵۳۳۔ ۵۳۶ ۔ ۵۴۷۔

۱۵۳۔ اس حدیث کو سیوطی نے "جامع الصغیر" میں ترمذی اور بیہقی سے نقل کرتے ہوئے روایت کیا ہے۔ (نمبر ۳۲۲۵ و ۳۲۲۶)۔

۱۵۴۔ Emptio Venditio

۱۵۵۔ Permutatio

۱۵۶۔ Do ut Des دیکھو ' "قانون رومانی" تالیف جیرار ' صفحہ ۳۷ اور دیکھو مجموعہ دبجستا D ' ۱۹ ' ۴۔

۱۵۷۔ دیکھو دفعہ ۱۳۲ و ۳۷۹ "مجلّہ احکام عدلیہ"۔

۱۵۸۔ دیکھو "مجلّے" کی دفعہ ۹۸۶۔

۱۵۹۔ Tutela Perpetua mulierum

۱۶۰۔ صحیح حدیث میں : "التمس ولو خاتماً من حدید" (یعنی مہر دو اگرچہ لوہے کا ایک چھلا ہی ہو)۔ یہ حدیث "صحیحین" ' "مسند احمد بن حنبل" اور "سنن ابوداؤد" میں روایت کی گئی ہے۔ (جامع الصغیر" للسیوطی نمبر ۱۵۷۳)۔

۱۶۱۔ اس آیۂ کریمہ پر عمل کرتے ہوئے : "وما جعل ادعیاءکم ابناءکم ـــ

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ادعوهم لآبائهم" (یعنی خدا نے منہ بولے بیٹوں کو بیٹا نہیں بنایا ..... انہیں ان کے باپوں کے نام سے پکارو) سورہ احزاب (۳۳) ۴ و ۵ دیکھو شریعت اسلامیہ میں احکام متبنیٰ اسی کتاب کے مولف کے مقالے میں۔ شائع کردہ اشاعت قضائیہ لبنانیہ سال اول (جلد ۱' صفحہ ۶)۔

۲۴۲ ۔ "15" Adoptio adrogatio

۲۴۳ ۔ دیکھو کتاب مائن "القانون القدیم" (صفحہ ۱۴۲) اور ڈی کولانج کی کتاب (صفحہ ۵۵۔۵۶)

۲۴۴ ۔ Aval

۲۴۵ ۔ Avaries

۲۴۶ ۔ دیکھو وہ عبارت جو پال ہویلن (Paul Huvelin) نے گراسوف (Grosshoff) کے اس مقالے سے نقل کی ہے جو مجلّہ Annales de Droit Commercial میں ۱۹۰۱ء میں پیرس سے شائع ہوا تھا۔ صفحہ ۱ تا ۳۰ بالخصوص صفحہ ۲۲۔۲۶۔

۲۴۷ ۔ کتاب "تاریخ الشفاعۃ الشرقیہ" صفحہ ۵۳۳۔۵۳۴۔

۲۴۸ ۔ Zweifelhaft کتاب مذکور' صفحہ ۵۳۷۔

۲۴۹ ۔ Was hat Mohammed aus den Judenthume aufegnommen
اس کا ترجمہ دیکھیے جو یونگ نے بعنوان Judaism and Islam کیا ہے۔ مطبوعہ مدراس ۱۸۹۸ء' صفحہ ۶۹۔۷۰۔

۲۵۰ ۔ دونوں شریعتوں کا فرق کتاب "القارنات و القابلات" میں ملاحظہ ہو۔

۲۵۱ ۔ لفظ رواج کی تحقیق موسوعہ یہودیہ The Jewish Encyclopedia میں دیکھیے اور ہیسٹنگ کی کتاب "قاموس التوراۃ" (Hasting's Dictionarty of the Bible) میں۔ نیز دیکھو' مثنائی فیملی لاء کی دفعہ ۲۲ مجریہ ۲۵ اکتوبر ۱۳۳۳ھ اور "کتاب الاحکام القرآن الاجتماعیہ" تالیف روبرٹس (Robert's Social Law of the Quran) مطبوعہ لندن ۱۹۲۵ء' صفحہ ۱۳ اور دیکھو "عہد قدیم" کتاب مقدس سے سفر اللواو لیین میں ۸ (۷۔۱۷) اور ۲۰ (۱۱۔۲۱) اور دیکھو سفر التثنیہ ۲۲ (۳۰) اور ۲۷ (۲۰ و ۲۲ و ۲۳) جہاں ان رشتوں کا ذکر ہے جن سے نکاح حرام ہے علاوہ بھانجی اور بھتیجی کے۔

۲۵۲ ۔ سورۂ نساء (۴) ۲۳۔

۲۵۳ ۔ دیکھو "فیملی لاء" مذکورہ دفعہ ۱۸ و ۲۶۔

۲۵۴ ۔ ڈی کولانج کی کتاب "المدینۃ القدیمہ" (صفحہ ۷۷) اور دیکھو کتاب "القابلات و القارنات" (دفعہ ۳۳۱) اور "فتاویٰ خیریہ" (جلد ۲' صفحہ ۲۴ و ۷۳)۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۱۷۵۔ Jus Gentium دیکھو بولوک کا مقدمہ مذکورہ مائن کی کتاب پر، صفحہ ۱۲۔

۱۷۶۔ Jus Civile

۱۷۷۔ دیکھو "نشرۃ التسلیہ" من جانب مجلس قانون مقارن ۱۹۳۷ء، صفحہ ۳۵۶۔ ۳۵۷۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

باب پنجم

بعض قواعدِ کلّیہ

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فصل اول

معلوماتِ عامہ

قواعدِ کُلّیہ کی تعریف

ہم پچھلے باب میں تشریح کر چکے ہیں کہ احکامِ شرع کس طرح علل و اسباب اور مصالحِ عامہ پر مبنی ہیں۔ تغیر زمان و مکان سے وہ کیسے بدلتے ہیں اور اس تغیر کا قرآن اور حدیث سے کیا علاقہ ہے؟ اور ہم اس کی بھی وضاحت کر چکے ہیں کہ شرع اسلامی کے تبدیل ہونے والے احکام زیادہ تر ایسے ہیں جو جزئیات سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور دوسری طرف شرع اسلامی میں معاملات کے ایسے مکمل ضابطے بھی موجود ہیں جو زمانے، ملک اور حالات کے بدلنے سے تبدیل نہیں ہوتے۔

شریعتوں کے قواعدِ کلیہ کی مثالیں یہ ہیں: ناحق قتل کا حرام ہونا، ناجائز طریق پر لوگوں کا مال ہضم کرنے کا حرام ہونا اور زنا وغیرہ کا حرام ہونا۔ یہ قواعد کلیہ بقول شاطبی کے ایسے ابدی قواعد ہیں جن پر دنیا پیدا کی گئی ہے اور جن پر لوگوں کی صلاح موقوف ہے۔ انہی کے مطابق شرعِ اسلامی کے احکام آئے ہیں۔ پس یہ ایسے قواعد کلیہ ہیں جو قیامت تک باقی رہیں گے۔(۱)

اس قسم کے احکامِ کلیہ ایسے اصول پر مبنی ہیں جو ازلی اور ابدی ہیں اور عدلِ واقعی اور خیرِ حقیقی کی بنیاد ہیں۔ انہی قواعدِ کلیہ کا نام متقدمین نے قانونِ الٰہی یا فطری قانون یا ابدی قانون رکھا ہے (۲)۔ انہی قواعد کلیہ پر مسلمانوں سے پہلے ارسطو، شیشرون، غایوس اور یوستینانوس (۳) وغیرہ نے لکھا ہے۔ انہی پر حکمائے مذکورین کے بعد فرانسیسی، انگریزی اور جرمن علماء نے کتابیں لکھی ہیں۔ تمام علماء اس فیصلے پر متفق ہیں کہ یہ قوانینِ عامہ ابدی ہیں اور تمام قوانین کے اصول اساسی ہیں (۴)۔ نیز وہ تمام ممالک

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

میں' تمام قوموں میں اور تمام زمانوں میں نافذ رہے ہیں (۵)۔

قواعد کلیہ کی اس ہمہ گیر اور ابدی صفت سے ایک دوسری صفت بھی لازم آتی ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ احکام دنیا کے تمام قوانین میں یکساں طور پر مشابہ اور مشترک ہیں۔ چنانچہ وہ قدیم و جدید قوانین' رومی قانون' شرع اسلامی اور یورپ کے قوانین جدیدہ میں یا تو بالکل یکساں ہیں یا قدرے تفاوت کے ساتھ پائے جاتے ہیں۔

جن قواعدِ کلیہ کے متعلق میں نے کہا ہے کہ وہ قدیم اور جدید قوانین میں یکساں ہیں' ان سے میری مراد ان اقوام کے قوانین میں سے ہے جو تمدن کے اس اعلیٰ مقام پر پہنچ چکے ہیں جو انہیں فطری حالت سے ممتاز کرتا ہے۔

مختلف قوموں کے قواعد کلیہ میں باہمی مشابہت ضرور پائی جاتی ہے' خواہ ان میں روابط و تعلقات ہوں یا نہ ہوں' کیونکہ اصول عدل کا متحد ہونا ایک ایسی حقیقت ہے جو قرین عقل ہے۔ لہٰذا اگر مختلف اقوام کے قوانین میں مشابہت پائی جاتی ہے تو یہ بات بذات خود اس امر کی دلیل نہیں ہوسکتی کہ یہ قوانین ایک دوسرے سے ماخوذ ہیں۔ ہم اس نکتے کی وضاحت شرع اسلامی اور رومی قانون کے باہمی تعلق کی بحث میں کر چکے ہیں۔

اشباہ و نظائر

چونکہ فروعی احکام کے علل و اسباب ایک دوسرے کے مشابہ ہوتے ہیں لہٰذا ان کے لیے ایک ایسا قاعدۂ کلیہ ہونا چاہیے جس کا دائرۂ اطلاق تمام فروعی احکام کو محیط ہو۔ بعض مسلمان فقہاء اس بات سے آگاہ تھے اور انہوں نے "الاشباہ والنظائر" کے ضمن میں اس پر بحث کی ہے۔

الفاظ "الاشباہ والنظائر" کا اشارہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے اس خط کی طرف ہے جو آپ نے ابوموسیٰ اشعریؓ کو لکھا تھا اور جس کے الفاظ یہ ہیں: "اعرف

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

الامثال والاشباہ و قس الامور بنظائرھا" (۶) (یعنی مثالوں پر غور کرو اور ان پر اپنے معاملات کو قیاس کرو)۔ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کا نام عبداللہ بن قیس ہے۔ انہوں نے ۵۲ یا ۴۲ ہجری میں وفات پائی۔ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں قرآن مجید کی تعلیم دینے کے لیے یمن بھیجا تھا' پھر وہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں بصرے کے قاضی اور عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کے زمانے میں کوفے کے قاضی مقرر ہوئے۔ (۷)

قواعد کلیہ یا اشباہ ونظائر کے مشہور ترین مصنف تاج الدین سبکی شافعی ہوئے ہیں' پھر ان کی سیوطی اور ابن نجیم نے پیروی کی ہے۔ سبکی اور ان کی مشہور تصنیفات کا ذکر تو پہلے گزرا' سیوطی اور ابن نجیم کا مختصر حال حسب ذیل ہے:

جلال الدین سیوطی یا اسیوطی کا نام عبدالرحمان بن کمال بن محمد ہے۔ آپ کا مولد اسیوط ہے۔ آپ کا سنہ پیدائش ۸۴۹ھ اور سنہ وفات ۹۱۱ھ ہے۔ آپ شافعی مذہب کے فاضل اجل تھے۔ آپ کی تصنیفات علم تفسیر و قرات' علم حدیث و متعلقات حدیث' علم فقہ و اصول فقہ' علم لغت عربیہ اور تاریخ و ادب و تصوف میں بکثرت ہیں۔

آپ کی مشہور تصنیفات یہ ہیں: "الاتقان فی علوم القرآن"' "لباب النقول فی اسباب النزول"' "تکملہ تفسیر جلالین" جسے جلال الدین محلیؒ نے شروع کیا تھا' "تنویر الحوالک" شرح مؤطا امام مالک' "اسعاف المبطا برجال الموطا" "حاشیہ تفسیر بیضاوی"' "التوشیح علی الجامع الصحیح"' "الدیباج علی صحیح مسلم بن الحجاج"' "مرقاۃ الصعود الی سنن ابی داؤد"' "اللالی المصنوعہ فی الاحادیث الموضوعہ"' "شرح سنن النسائی و سنن ابن ماجہ"' "مختصر البیہ"' "مختصر الروضہ" "الجامع فی الفرائض"' "مختصر احیاء علوم الدین"' "حسن المحاضرہ فی اخبار مصر والقاہرۃ"' "جمع الجوامع" یا "الجامع الکبیر" اور "جامع الصغیر" وغیرھا (۸)۔

اس باب میں ہمارے لیے زیادہ اہمیت سیوطی کی کتاب "الاشباہ والنظائر" کو حاصل

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہے جس میں اکثر قواعد کلیہ کا ذکر ہے۔

سیوطی کے بعد زین العابدین بن ابراہیم بن نجیم حنفی معروف بن ابن نجیم ہیں۔ آپ کی وفات ۹۷۰ھ میں ہوئی۔ آپ نے فقہ حنفی میں مستند کتابیں تالیف کیں جن میں سے اہم کتاب "بحر الرائق" شرح "کنز الدقائق" اور کتاب "الاشباہ والنظائر" ہیں۔ یہ آخری کتاب ہے جو ترتیب اور اکثر مضامین کے لحاظ سے سیوطی کی کتاب سے منقول ہے سوائے ان تنقیحات کے جو حنفی نقطۂ نگاہ سے آپ نے اس میں کی ہیں۔ اس کتاب کی شرح احمد بن محمد حموی نے بعنوان "غمز عیون البصائر" (۹) کی ہے جو گیارھویں صدی ہجری کے فقہا میں سے ہیں۔

ان کے بعد ابوسعید الخادمی نے اپنی کتاب "مجامع الحقائق" (المختصر فی علم الاصول) کے خاتمے پر بہت سے قواعد کلیہ جمع کیے ہیں۔ اس کتاب کی شرح مصطفیٰ محمد الکوز لحصاری نے اپنی کتاب "منافع الدقائق" میں کی ہے۔

قواعد کلیہ کی تعریف اور ان کا فائدہ

فقہا نے قاعدۂ کلیہ کی یہ تعریف کی ہے: "حکم کلی ینطبق علی جمیع جزئیاتہ" (۱۰) (یعنی ایسا حکم کلی جو اپنے تمام جزئیات پر حاوی ہو) نیز قاعدہ مختلف النوع قوانین کا جامع ہوتا ہے اور وہ اس لحاظ سے ضابطے سے مختلف ہوتا ہے کیونکہ ضابطہ وہ ہے جو صرف ایک ہی قسم کے فروعی قوانین پر مشتمل ہو۔

"مجلّۃ الاحکام العدلیہ" کی دفعہ ۲ تا ۱۰۰ میں ۹۹ قواعد کلیہ ہیں جن میں سے اکثر تو ابن نجیم کی کتاب "الاشباہ والنظائر" سے ماخوذ ہیں اور بعض کتاب "الجامع" میں اور فقہ حنفی کی دوسری کتابوں سے ماخوذ ہیں۔

"مجلّے" کی دفعہ اول کے آخری فقرے میں تمام قواعد کلیہ کا سبب اور ان کا فائدہ بیان کیا گیا ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ محققین فقہا نے مسائل فقہیہ کو قواعد کلیہ کے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تحت جمع کردیا ہے۔ ہر قاعدہ بہت سے مسائل پر مشتمل ہوتا ہے۔ یہ قواعدِ کلیہ مسلم ہیں اور کتب فقہ میں معتبر اور فروعی مسائل ثابت کرنے کے لیے بطور دلیل استعمال کیے جاتے ہیں۔ شروع میں انہیں ذہن نشین کرلینے سے مسائل فرعیہ مانوس ہوجاتے ہیں اور اچھی طرح سمجھ میں آجاتے ہیں۔ اسی لیے فقہ کے ۹۹ قاعدے منضبط کیے گئے ہیں۔ اگرچہ ان میں سے بعض میں انفرادی حیثیت سے کچھ مستثنیات بھی ہیں لیکن مجموعی حیثیت سے ان کی کلیت میں اس لیے فرق نہیں آتا کہ وہ ایک دوسرے کی تخصیص اور حد بندی کرتے ہیں۔

بالفاظِ دیگر قواعد کلیہ ایسے عام اصول ہوتے ہیں جن کے تحت اکثر جزئیات آجاتے ہیں اور ان کی بنیاد اکثریت پر ہوتی ہے اس لیے بعض میں مستثنیات اور حد بندیاں ہوتی ہیں جیسا کہ ہم اپنے موقع پر دیکھیں گے' لیکن ان مستثنیات اور حد بندیوں سے قواعد کی عمومیت اور کلیت میں کوئی فرق نہیں آتا۔

مجلے میں قواعد کلیہ کا جو فائدہ بیان کیا گیا ہے کہ ان کے ذریعے مسائل د مبادی سمجھنے میں آسانی ہوجاتی ہے' تو یہ فائدہ قواعد کو دلیل قطعی کی حیثیت نہیں دے سکتا لہٰذا قاضی کے لیے یہ جائز نہیں کہ ان قواعد کی بنا پر کوئی فیصلہ کرے تاوقتیکہ اس کی تائید حدیث میں نص صریح سے نہ ہوتی ہو' جیسے قاعدہ "**البینة علی المدعی والیمین علی من انکر**" یعنی بار ثبوت مدعی کے ذمے ہے اور قسم انکار کرنے والے پر۔ یا جب تک کہ وہ قاعدہ فقہ حنفی کی معتبر کتابوں سے منقول نہ ہو۔ یہی مضمون مجلس مجلّہ کی اس قرار داد کا ہے جو صدر اعظم کے سامنے پیش کی گئی تھی کہ شرعی مجسٹریٹ جب تک کسی نص صریح سے واقف نہ ہوں' صرف کسی ایک قاعدے کی بنا پر فیصلہ نہیں کرسکتے۔

مجموعی حیثیت سے ان قواعد عامہ کی عبارت بالعلوم بلیغ ہے اور جملوں کی ترکیب عمدہ ہے جو اپنی اساس اور مفہوم کے اعتبار سے ان قانونی امثال کے مشابہ ہے جو اہل

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مغرب کے نزدیک مشہور ہیں۔ ہم ہر قاعدے کی وضاحت کے وقت افادے کی غرض سے حسب موقع قانونی نظائر کا ذکر کریں گے اور مشابہت مذکورہ اکثر قواعد میں ان اسباب کے سبب لازمی طور پر پائی جاتی ہے جو ہم اوپر بیان کر چکے ہیں۔

قواعد مذکورہ میں بعض کا ذکر تو ہم قیاس' اجتہاد اور تغیر احکام کی بحث میں کر چکے ہیں اور بعض کا ذکر اس باب میں کریں گے' اس طریق پر کہ جو قواعد کلیہ باہم مرتبط ہوں گے یا اپنے علل و اسباب کے لحاظ سے متحد ہوں گے' انہیں ایک فصل میں جمع کریں گے اور باقی کو کتاب کے مضامین کے اعتبار سے بعد میں بیان کریں گے۔

بطریق مذکورہ قواعد عامہ کا مفہوم اور ان کے شرائط و مستثنیات کا مطلب سمجھنا سہل ہوجائے گا اور انہیں بار بار ذکر کرنا بھی نہ پڑے گا جو اس صورت میں ضروری ہوتا جب ہم قواعد مذکورہ کی ہر دفعہ کی تشریح علیحدہ کرتے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فصل دوم

ضرورت و حاجت کا حکم

تکلیف آسانی چاہتی ہے

احکام شرع میں عام طور پر مفاد شخصی اور انفرادی حالت کا لحاظ نہیں ہوتا بلکہ مجموعی حالات اور رفاہیہ عامہ کا لحاظ رکھا جاتا ہے۔

لیکن کبھی رفاہیۂ عامہ کی صفت نفاذِ احکام کے وقت بعض لوگوں کی تنگی و پریشانی کا باعث بھی ہوجاتی ہے۔ اور قانون کے نفاذ میں سختی کرنے سے بعض اوقات ظلم و تعدی تک نوبت پہنچ جاتی ہے۔ یا جیسا کہ امام غزالیؒ نے فرمایا ہے: "**کلما تجاوز حده انعکس الی ضده**" (۱۱) (یعنی جو چیز حد سے گزر جاتی ہے اس کا ردعمل اس کے خلاف ہوتا ہے)۔ لہٰذا لوگوں کی سہولت کے پیش نظر خاص خاص استثنائی حالتوں میں احکام عامہ کا لحاظ نہیں کیا جاتا تاکہ نہ تو کسی کا نقصان ہو اور نہ دشواری پیدا ہو۔

سہولت عامہ کے پیش نظر حنفیوں نے استحسان کو اور مالکیہ نے مصالح مرسلہ کو مستند قرار دیا ہے۔ بعض علمائے اصول نے اس قسم کی مصلحت طلبی یا بالفاظ امام غزالیؒ استصلاح یعنی فلاح طلبی پر اختلاف رائے کا اظہار کیا ہے لیکن جمہور فقہا کے نزدیک ایسی دلیلیں قابل قبول ہیں جس کے لیے وہ قرآن اور سنت اور اولیات عمر رضی اللہ عنہ کی دلیلیں پیش کرتے ہیں۔ ہم پچھلی فصلوں میں ان میں سے بہت سی دلیلیں بیان کرچکے ہیں (۱۲) لہٰذا یہاں ان کا اعادہ غیر ضروری ہے۔ اب ہم اس قسم کے دوسرے دلائل بیان کرتے ہیں۔

سہولت کا لحاظ رکھنے کی مثال قرآن مجید میں یہ ہے: "**وما جعل علیکم فی الدین من حرج**۔" "**فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فان اللہ غفور الرحیم**۔" (۱۳)

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

(یعنی خدا نے مذہب کے معاملے میں تنگی نہیں رکھی۔ پس جو شخص (حرام چیز پر) مجبور ہوجائے اور حد سے نہ بڑھے تو اللہ تعالیٰ بڑا بخشنے والا ہے۔ اور حدیث شریف میں وارد ہے: "الدین یسر احب الدین عند اللہ الحنیفیۃ السمحۃ" (۱۴) (یعنی دین آسان ہے۔ اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب سے پسندیدہ دین وہ ہے جو سیدھا اور آسان ہو)۔ اگرچہ اس حدیث میں صرف دین کا لفظ ہے لیکن فقہ اسلامی کی اصطلاح میں یہ لفظ عام ہے کیونکہ فقہ اسلامی مسائل دینی و دنیاوی دونوں پر بیک وقت مشتمل ہے۔

اسی طرح رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے جنگ کے موقع پر ہاتھ کاٹنے کی سزا سے منع فرمایا۔ چنانچہ حدیث میں وارد ہے: لا تقطع الایدی فی السفر" (۱۵) (یعنی فوجوں کی نقل و حرکت کے زمانے میں چوروں کے ہاتھ نہ کاٹے جائیں)۔ اس حدیث پر قیاس کرتے ہوئے آئمہ مجتہدین نے فتویٰ دیا ہے کہ دشمن کے ملک میں چور کا ہاتھ ہرگز نہ کاٹا جائے' ایسا نہ ہو کہ وہ دشمنوں سے جاملے۔

سہولت ہی کے اصول پر فقہا نے یہ قاعدۂ کلیہ بنایا ہے کہ "المشقۃ تجلب التیسیر" (یعنی تنگی فراخی چاہتی ہے)۔ یہ قاعدہ ان چار قاعدوں میں سے ایک ہے جنہیں قاضی حسین نے فقہ کی بنیاد قرار دیا ہے (۱۶)۔ "تیسیر" جس کے معنی رخصت کے ہیں یا جس کے معنی تنگی کے موقع پر شرعی آسانی پیدا کرنے کے ہیں' قاعدۂ کلیہ کا ایک استثنا ہے۔ مشقت کے مفہوم میں مجبوری اور ضرورت دونوں داخل ہیں مگر عیشات داخل نہیں۔

اضطراری حالت اور ضرورت سے مراد وہ حالت ہے جب انسان اپنے مذہب یا مال یا عقل یا نسل کو تباہی سے بچانے کے لیے مجبور ہوجائے۔ حاجت سے مراد وہ چیز ہے جو زندگی برقرار رکھنے کے لیے ضروری ہو۔ کمالیات و تعیشات ایسی چیزیں ہیں جو آرائش و زیبائش کے لیے استعمال کی جائیں۔

اسی قاعدے کو "مجلۃ الاحکام عدلیہ" میں اختیار کیا گیا ہے۔ چنانچہ اس میں مذکور

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہے کہ : "المشقة تجلب التيسير" (یعنی سختی سہولت کا سبب بنتی ہے اور تنگی کے وقت فراخی ضروری ہے)۔ اس اصل سے بہت سے احکام فقہ نکلتے ہیں جیسے قرض' ہُنڈی اور حجر (محروم کرانا) وغیرہ۔ فقہا نے جو رخصت اور سہولت دی ہے وہ اسی قاعدے کی رو سے ہے (دفعہ ۱۷)۔

اسی طرح "مجلّے" میں اسی مضمون کا ایک فقرہ ہے : "الامر اذا ضاق اتسع" یعنی جب تنگی ہوتی ہے تو فراخی ہوجاتی ہے (دفعہ ۱۸) ۔ اس دفعہ کا ماخذ امام شافعیؒ کا یہ قول ہے : "اذا ضاق الامر اتسع۔" بعض فقہا نے اس کو پلٹ کر یوں کہا ہے : "اذا اتسع الامر ضاق" (۱۹) یعنی زیادہ فراخی میں تنگی ہوجاتی ہے۔

ضرورت کے وقت ممنوع چیزیں مباح ہوجاتی ہیں

امام غزالیؒ نے فرمایا ہے : " جميع المحرمات تباح بالضرورة" (۱۸) یعنی تمام حرام چیزیں بوقت ضرورت مباح ہوجاتی ہیں۔ جو قواعد کلیہ "الاشباہ و النظائر" سے مجلّے کی دفعہ ۲۱ میں نقل کیے گئے ہیں ان میں سے ایک یہ ہے : الضروريات تبيح المحظورات ۔" یہی مضمون لاطینی کی قانونی مثل میں ہے کہ : "الضرورة لا قانون لها" (۲۰) یعنی ضرورت کسی قانون کی پابند نہیں۔

(۱) قاعدۂ مذکورہ کی عملی مثالیں کئی ہیں۔

وہ معذوریاں جو قانونی ذمہ داریوں کو ساقط کردیتی ہیں' مثلاً" کم سنی' دیوانگی' مرض' جبر' بھول اور ناواقفیت۔ مسلمان فقہا نے اصول فقہ کی کتابوں میں ان عذروں کو خاص ترتیب کے ساتھ بیان کیا ہے۔ ہم اپنی کتاب "النظریۃ العامۃ للموجبات والعقود فی الشریعۃ الاسلامیہ " کے باب "اہلیہ التعاقد" میں عذر کے بعض احکام کی وضاحت کریں گے۔

(۲) تنگی کے وقت آسانی پیدا کرنا۔ مثلاً" جب ثابت ہوجائے کہ قرضدار یکشت

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

قرضہ ادا نہیں کرسکتا تو قسط مقرر کردینا جائز ہے اس آیت پر عمل کرتے ہوئے "و ان کان ذو عسرۃ فنظرۃ الی میسرۃ (۲۱) (اگر تنگ دست ہو تو مہلت دینے کا حکم ہے آسودگی تک)۔ قسط مقرر کرنا اور مہلت دینا لبنان کے قانون عہد و مواثیق میں "الاجل الممنوح" (۲۲) بخشی ہوئی مہلت کہلاتا ہے۔ اسی طرح "مجلّے" میں ہے کہ کسی نے وقت مقررہ کے لیے کشتی کرائے پر لی۔ ہنوز کشتی سمندر ہی میں تھی کہ وقت مقررہ ختم ہوگیا تو ضرورت کے باعث کرائے کا یہ معاہدہ اس وقت تک باقی رہے گا جب تک کشتی ساحل تک نہ پہنچ جائے۔ اور کشتی کرائے پر لینے والے کو ساحل پر پہنچنے سے پہلے کشتی چھوڑنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا (دفعہ ۴۸۰)۔

(۲) بعض ایسے معاملات کو جائز قرار دینا جن کی ضرورت لوگوں کو اپنی اقتصادی زندگی میں پیش آتی ہے جیسے "مجلّے" میں "الاشباہ والنظائر" (۲۳) سے نقل کرتے ہوئے یہ مذکور ہے کہ حاجت ضرورت کے بجائے شمار کی جائے ہے خواہ وہ ضرورت عام ہو یا خاص۔ جیسے بیع بالوفا کا جواز کہ جب اہل بخارا پر قرضے کا بار زیادہ ہوگیا تو اس کی ضرورت پیش آئی اور انہیں قرض کی زحمت سے بچانے کے لیے بیع بالوفا کو جائز قرار دیا گیا (دفعہ ۳۲)۔ اور ہم جانتے ہیں کہ حرمت ربا (سود) سے بچنے کے لیے یہ شرعی حیلہ اختیار کیا گیا۔

قاعدے کے شرائط

بلاشبہ اس ضرورت کے وقت ممنوع چیزیں مباح ہوجاتی ہیں مگر یہ قاعدہ عام نہیں' بلکہ اس کے لیے متعدد شرائط ہیں جن میں سے نص یا مقدار یا زمانے کی شرائط بھی ہیں۔اب ہم یہ شرائط' ان سے متعلقہ دفعات اور ایسی تشریحی مثالیں بیان کریں گے جو مسئلے کی وضاحت کے لیے ضروری ہیں۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

(۱) نص کی شرط

ابن نجیم نے کہا ہے کہ: "تنگی اور مجبوری کا لحاظ وہاں کیا جائے گا جہاں کوئی صریح حکم موجود نہ ہو (۲۴)۔ یہی مسلک امام ابوحنیفہؒ اور محمد بن حسنؒ کا ہے۔ اس کا مفصل بیان مع اختلاف ابویوسفؒ کے پہلے گزر چکا ہے (۲۵)۔

(۲) مقدار کی شرائط

"مجلّے" (دفعہ ۲۲) میں تشریح کی گئی ہے کہ: "الضرورات یقدر بقدرها" (یعنی ضرورت کے وقت ممنوع چیز کے مباح ہونے کی مقدار معین ہے)۔ جو تشریح الاشباہ (۲۶) میں مذکور ہے وہ سب سے زیادہ صحیح ہے۔ یعنی: "ما ابیح للضرورت یقدر بقدرها" (یعنی جو چیز ضرورۃً مباح ہوتی ہے اس کی مقدار معین ہے) کیونکہ مقدار ضرورت کی مقرر نہیں کی جاتی بلکہ اس چیز کی کی جاتی ہے جو اس ضرورت کی وجہ سے مباح کی گئی ہو۔ اور "مجلّے" میں بھی اسی مطلب کی صراحت کی گئی ہے کہ: "الضرورۃ یدفع بقدر الامکان" (یعنی ضرورت امکانی حد تک ہی پوری کی جائے گی) (۲۷) (دفعہ ۳۱)۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ ضرورت ایک اتفاقیہ چیز ہے جو قاعدۂ کلیہ سے مستثنیٰ ہوتی ہے اور جو چیز مستثنیٰ ہو وہ محدود رہتی ہے۔ جواز ضرورت کے سبب پیدا ہوتا ہے۔ وہ علی الاطلاق نہیں ہوتا بلکہ اسی مقدار تک محدود رہتا ہے جس سے ضرورت رفع ہوسکے۔ مثلاً" اگر بھوکے کو روٹی چرانا مباح ہوجاتا ہے تو اس کے یہ معنی نہیں کہ وہ کئی من آٹا چرالے۔

(۳) وقت کی شرط

اجازت بوقت مجبوری یا وہ استثنائی حکم جو خلاف قاعدہ ہو' صرف اس وقت تک

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جاری رہتا ہے جب تک کہ عذر یا مجبوری باقی رہے اور جب وہ مجبوری کی حالت ختم ہوجائے تو وہ رخصت یا حکم استثنائی بھی باقی نہ رہے گا اور اصل قاعدے کا عام حکم لوٹ آئے گا۔

اسی قسم کی عبارت "الاشباہ والنظائر" اور "مجامع" (۲۸) اور "مجلّے" میں موجود ہے : "ما جاز العذر بطل بزواله' و اذا زال المانع عاد الممنوع" (یعنی جو چیز کسی عذر کے سبب جائز ہوتی ہے' عذر کے ختم ہونے کے ساتھ ختم ہوجاتی ہے کیونکہ جب عذر باقی نہ رہے گا تو اصل حکم لوٹ آئے گا) دفعات (۲۳ و ۲۴) اور یہ مسئلہ اس علمی قاعدے کے مطابق ہے کہ : "النتيجة تقف بوقوف علتها" (۲۹) (یعنی نتیجہ اپنے سبب پر موقوف ہوتا ہے) مثلاً" اگر کسی پاگل کو دیوانگی کے سبب ہر قسم کے تصرفات سے محروم کردیا جاتا ہے تو دیوانگی رفع ہونے کے ساتھ ہی اسے جملہ تصرفات کا حق حاصل ہوجائے گا۔

تاوان کا مسئلہ

اگر مجبوری کے وقت رخصت دی جاتی ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ غیر کا حق غصب کرنا بھی جائز ہوگیا۔ پس اگر بحالت مجبوری بھوک رفع کرنے کے لیے غیر کا مال کھانے کی اجازت ہوجاتی ہے تو کیا اس صورت میں کھانے والے کو اس کی قیمت ادا کرنی پڑے گی یا نہیں؟

مذہب حنفی اور دیگر مذاہب کے نزدیک کھانے والے پر اس کا تاوان لازم ہوگا اس قاعدۂ کلیہ کی رو سے جو "مجامع" (۳۰) اور "مجلّے" میں مذکور ہے کہ : "مجبوری کی وجہ سے کسی کا حق زائل نہیں ہوتا۔ اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص بھوک سے مجبور ہوکر دوسرے کا کھانا کھالے تو کھانے کی قیمت ادا کرنی پڑے گی" (دفعہ ۳۳)۔ حضرت امام مالک بن انسؒ اور احمد بن حنبلؒ کے ایک قول میں اس کے برخلاف

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

روایت کی گئی ہے' کیونکہ ان دونوں کے نزدیک بھوک کی حالت میں غیر کا مال کھانے والے پر تاوان لازم نہیں آتا کیونکہ بقدر امکان مساوات قائم رکھنا اور زندگی باقی رکھنا ضروری ہے (۳۱)۔

اسی طرح "مجلّے" میں مذکور ہے کہ اگر محلے میں آگ لگ جائے اور کوئی شخص اپنے گھر کو آگ سے بچانے کے لیے اپنے پڑوسی کا گھر گرادے تو اس پر پڑوسی کے مکان کی قیمت ادا کرنا لازم ہوگی مگر جب حاکم وقت کے حکم سے ایسا کیا جائے تو تاوان لازم نہ ہوگا (دفعہ ۹۹)۔

البتہ اس شخص کے بارے میں اختلاف ہے جو اپنی جان بچانے کے لیے کسی اونٹ یا دوسرے حملہ آور جانور کو ہلاک کردے۔ چنانچہ حنفیوں کے نزدیک اس کی قیمت ادا کرنا لازم ہوگی لیکن دیگر آئمہ مذہب کے نزدیک اس پر تاوان لازم نہ ہوگا۔ موخر الذکر حضرات کی دلیل وہ قاعدہ ہے جس کی تصریح ابن رجب نے کی ہے کہ : "من اتلف شیئا لدفع اذاہ لہ لم یضمنہ' و ان اتلفہ لدفع اذاہ بہ ضمنہ" (۳۲) (یعنی اگر کسی شخص سے کوئی چیز اس وجہ سے ضائع ہوگئی کہ وہ اپنے نقصان سے اسے بچانا چاہتا تھا تو اس پر تاوان لازم نہ ہوگا)۔ یہ مسئلہ تفصیل طلب ہے اور اس میں عدل و حکمت کی باریکیاں ہیں (۳۳)۔

تعارض مصالح کے وقت ایک کو دوسرے پر ترجیح

کیا بحالت مجبوری حرام چیز کا مباح ہونا اُس وقت بھی جائز ہے جب وہ دوسری مصلحت سے متصادم ہو؟ اس سوال کا جواب مجامع (۳۴) اور "مجلّے" کی دفعہ ۲۹ میں یہ ہے : "یختار اھون الشرین" (یعنی کم درجے کی برائی اختیار کی جائے گی)۔ اس بنیادی قاعدے سے بہت سے مسائل اور نتائج پیدا ہوتے ہیں جن میں اہم یہ ہیں : عام نقصان کا انسداد' مفاسد کا روکنا' کم نقصان کو ترجیح دینا۔ ان کی تشریح حسب ذیل ہے :

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اول ۔ مضرت عامہ کا انسداد: قاضی خان نے کہا ہے: "یتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام۔" (یعنی عام نقصان سے بچنے کے لیے شخصی نقصان برداشت کیا جائے گا)۔ انہی کا قول "الاشباہ والنظائر" اور "مجلّے" کی دفعہ ۳۶ میں منقول ہے۔

تمام فقہا کے نزدیک اس قاعدۂ کلیہ سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب کوئی امر مصلحت عامہ سے تعلق رکھتا ہو تو حکومت انفرادی زندگی میں مداخلت کرسکتی ہے جیسے جلّال طبیب کو مطب کرنے سے روک دینا اور کسی کے مکان کو اس خوف سے مسمار کردینا کہ کہیں دوسرے مکان آگ کی لپیٹ میں نہ آجائیں۔ اور جب ضروری اشیاء کی ذخیرہ اندوزی کی جارہی ہو تو چیزوں کا نرخ مقرر کردینا' اور بوقت ضرورت ذخیرہ اندوزوں کو غلہ فروخت کرنے پر مجبور کرنا وغیرہ (۳۶)۔

دوم ۔ برائیوں کا انسداد: جب ایک طرف رفع شر مقصود ہو اور دوسری طرف جلب منفعت اور دونوں میں تصادم واقع ہوجائے تو رفع شر کو ترجیح دی جائے گی۔ یہی صراحت مجلّے میں موجود ہے: "درء المفاسد اولی من جلب المنافع" (دفعہ ۳۰) (یعنی برائیوں کا رفع کرنا نفع حاصل کرنے سے زیادہ بہتر ہے)۔ یا جیسی کہ "اشباہ" کی عبارت ہے: "اولی من جلب المصالح" (۳۷)۔

مذہب حنفی نے حقوق کے غلط استعمال کے نظریے کی بنیاد اسی قاعدے پر رکھی ہے اور انسان کو اپنے حق کے استعمال سے روکا ہے اگر اس سے کسی دوسرے کو صریح نقصان پہنچے۔ ہم اس نظریے کی وضاحت کسی دوسری جگہ کریں گے اور اس بارے میں جو اختلاف مذاہب ہے (۳۸) اس کو بھی بیان کریں گے۔

سوم ۔ خفیف نقصان کو ترجیح دینا: "الاشباہ" اور "المجامع" سے نقل کرتے ہوئے "مجلّے" میں مذکور ہے (۳۹): "اذا تعارضت مفسدتان روعی اعظمھا ضررا بارتکاب اخفھما والضرر الاشد یزال بالضرر الاخف" (دفعہ ۲۷ و ۲۸) (یعنی جب

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

دو نقصان سامنے آجائیں تو ان میں سے ہلکے نقصان کو اختیار کیا جائے گا اور ہلکا نقصان برداشت کرکے بھاری نقصان کو رفع کیا جائے گا)۔ اس لیے جو اپنی مدافعت میں کسی کو قتل کردے تو اسے معذور سمجھا جائے گا۔

جان بچانے کے لیے حیوان یا مال کے نقصان کی پرواہ نہ کی جائے گی۔ جیسا کہ جمہور فقہا نے کہا ہے کہ اگر کچھ لوگ کشتی میں سوار ہوں اور کشتی ڈوبنے کا خطرہ لاحق ہو تو آدمیوں کو بچانے کے لیے مال اور جانوروں کو کشتی سے باہر پھینک دینا جائز ہے۔ کیونکہ مال کا نقصان انسانی نفوس کے تلف ہونے کے مقابلے میں خفیف ہے۔ البتہ ایسے موقع پر سب آدمیوں کو بچانے کی خاطر ایک آدمی کو سمندر میں پھینک دینا جائز نہیں' کیونکہ جان بچانے کے لحاظ سے سب آدمی برابر ہیں۔ اور چونکہ ہر ایک کی جان کا نقصان مساوی حیثیت رکھتا ہے لہٰذا ایک کو دوسرے پر ترجیح حاصل نہیں (۴۰)۔

اسی قسم کا ایک عجیب و غریب مقدمہ انگریزی عدالت میں ۱۸۸۴ء میں وائر کیا گیا تھا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک کشتی میں کچھ ملاح بیٹھے تھے کہ ہواؤں اور موجوں کے طوفان نے اسے سمندر میں بہت دور پھینک دیا اور کشتی بہت عرصے تک کنارے پر نہ آسکی' یہاں تک کہ وہ بھوک کی وجہ سے قریب المرگ ہوگئے۔ انہوں نے اپنی جانیں بچانے کے لیے سب سے کم عمر ملاح کو جس کی عمر اٹھارہ سال تھی' مار کر کھالیا اور اس مصیبت سے نجات پائی۔ عدالت میں ان پر قتل کا مقدمہ چلایا گیا اور عدالت نے انہیں اس لحاظ سے مجرم قرار دیا کہ بھوک سے مرنے کا خطرہ قتل کے جرم کو جائز نہیں کرسکتا (۴۱)۔ امریکہ کی عدالتیں بھی اس قسم کے مقدمات میں اسی قسم کے فیصلے پر عمل کرتی ہیں (۴۲)۔

اسی طرح دفع مضرت کے قاعدۂ مذکورہ پر عمل کرتے ہوئے شرع اسلامی کی رو سے یہ بات جائز ہے کہ کوئی شخص انسان یا حرام حیوان کے زخم میں ٹانکے لگانے کے لیے کسی سے دھاگا چھین لے مگر کپڑا وغیرہ سینے کے لیے دھاگا چھیننا جائز نہیں (۴۳)۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فصل سوم

کاموں میں ارادہ

کام اپنی اغراض سے وابستہ ہیں

انسان کے ہر عمل کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس کے ارادے اور اختیار سے صادر ہو۔ اور جس غرض سے قوت ارادی عمل کی طرف متوجہ ہو اسے قصد یا نیت کہتے ہیں۔ گویا قصد یا نیت اس چیز کا نام ہے جو ارادے کو مصروف عمل کردے' یا بالفاظ دیگر ارادے کو کام کی طرف متوجہ کردینے کا نام قصد ہے۔ مثلاً" ایک شخص نے دوسرے پر اس لیے گولی چلائی کہ وہ اسے جالگے اور اسے لگی تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ گولی چلانے والے نے گولی چلانے کا ارادہ کیا تھا کہ گولی اس کے لگے۔

علم النفس کی رو سے کسی کام کی تیاری اور اس کے لیے عملی قدم اٹھانے کا ارادہ کرنے سے پہلے خیال کے کئی درجے ہیں۔ یہاں ان کی تفصیل کا موقع نہیں' لہٰذا ہم صرف قصد کے درجے بیان کرتے ہیں جیسا کہ علامہ سبکی (۴۴) نے قصد معصیت کے پانچ درجے بیان کیے ہیں: ھاجس' خاطر' حدیث النفس' ہم اور عزم۔

جو سب سے پہلا خیال نفس انسانی میں پیدا ہو وہ "ھاجس" ہے۔ اس کے بعد "خاطر" کا درجہ ہے یعنی دل میں ارادے کا جاری ہونا۔ پھر "حدیث النفس" یعنی وہ کش مکش جو کام کرنے یا نہ کرنے کے سلسلے میں پیدا ہو۔ پھر "ہم" کا درجہ ہے' یعنی کام کرنے کو نہ کرنے پر ترجیح دینا' اور آخری درجہ "عزم" کا ہے یعنی کسی بات کا پکا ارادہ کرلینا اور اس پر قائم رہنا۔

چونکہ "ھاجس" و "خاطر" انسان کے اختیار میں نہیں لہٰذا ان کا مواخذہ بھی نہیں۔ اسی طرح "حدیث النفس" میں بھی مواخذہ نہیں حدیثِ ذیل کی رو سے:

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

"عفی عن امتی ما حدثت به نفوسها" (۴۵) (یعنی خدا نے میری امت کے وہ خیالات معاف کردیئے جو دلوں میں پیدا ہوتے ہیں)۔ اسی طرح "ہم" کے درجے میں بھی انسان کا مواخذہ نہیں' حدیث ذیل کی رو سے: "ان الهم بالحسنة یکتب حسنة والهم بالسیئة لا یکتب سیئة" (۴۶) (یعنی نیک خیال کے بدلے ایک نیکی لکھی جاتی ہے اور برے خیال کے بدلے گناہ نہیں لکھا جاتا)۔ "عزم" میں بہت سے اختلافات ہیں جن کا یہ موقع نہیں۔

یہ تفصیل اُس قصد کی ہے جو گناہوں کے بارے میں کیا جائے۔ باقی رہے معاملات ان کا محض قصد اس لیے قابل گرفت نہیں کہ اس کا علم نہیں ہوتا۔ دوسرے اس لیے کہ ارادہ کرنے والا اپنا ارادہ فسخ بھی کردیتا ہے۔ پس ارادہ جب تک عملی صورت میں ظاہر نہ ہوجائے کسی درجے میں قابل گرفت نہیں (۴۷)۔

چونکہ ہر چیز کا مدار نیّت پر ہے جیسا کہ حدیث شریف میں وارد ہے: "انما الاعمال بالنیات" اور "انما لکل امرء ما نوی" (۴۸) (یعنی ہر شخص کے عمل کا مدار نیت پر ہے)۔ اس لیے اعمالِ انسانی کو ارادے سے وابستہ کیا گیا ہے جیسا کہ "مجلّۃ الاحکام العدلیہ" کی دفعہ ۲ میں ضابطہ موجود ہے کہ: "الامور بمقاصدها" (۴۹) (یعنی معاملات نیتوں پر موقوف ہیں)۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص پڑی ہوئی چیز اس نیّت سے اٹھالے کہ اسے مالک کے حوالے کردے گا تو جائز ہے اور اگر وہ اس چیز کو اپنے لیے اٹھائے تو غاصب کہلائے گا (دفعہ ۷۶۹)۔ دونوں صورتوں میں پڑی ہوئی چیز اٹھانے کا فعل تو یکساں ہے لیکن نیت کے لحاظ سے حکم مختلف ہوجائے گا۔

نیّت اور ظاہر

اسی قاعدے (الامور بمقاصدها) کا تقاضا یہ ہے کہ جب کسی کام کی نیت اور ظاہر

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

میں اختلاف ہو تو نیت کا حال معلوم ہوجانے کے بعد اسی کے مطابق حکم ہوگا۔ اسی طرح جب کسی کلام کے ظاہری معنی الفاظ سے مختلف ہوں تو معنی کا لحاظ کیا جائے گا نہ کہ الفاظ کا۔ چنانچہ "مجلّے" نے بھی معاملات کی وضاحت کرتے ہوئے یہی اصول اختیار کیا ہے کہ "**العبرة فی العقود للمقاصد والمعانی لا للفاظ و المبانی**" (دفعہ ۳) (یعنی معاملات میں ارادے اور نیت کا اعتبار ہے نہ کہ ظاہری الفاظ کا)۔

ظاہر ہے کہ جب کسی چیز سے نفع یا فائدہ حاصل کرنے کے بارے میں معاہدہ کیا جائے تو وہ اجارہ یعنی ٹھیکہ کہلاتا ہے۔ اور جس میں کوئی معاوضہ یا اجرت نہ ہو اسے عاریت کہتے ہیں۔ پس اگر دو شخصوں نے کوئی معاملہ لفظ عاریت سے طے کیا اور اس میں مستعار دینے والے کو مقررہ معاوضہ نہ دینے کی شرط بھی لگادی تو یہ معاملہ اپنی غرض و غایت کے اعتبار سے "ٹھیکہ" کہلائے گا اور اسے ظاہری الفاظ کے لحاظ سے عاریت نہ کہا جائے گا (۵۰)۔

یہ حکم اُس وقت ہے جب ظاہری الفاظ سے غیر کا حق تعلق نہ رکھتا ہو' ورنہ ظاہری الفاظ پر عمل درآمد ہوگا تاکہ لوگوں کا نقصان نہ ہو۔ چنانچہ جب بولنے کے الفاظ اور نیت میں اختلاف ہو اور ظاہری الفاظ سے غیر کا حق بھی متعلق ہو تو ظاہری الفاظ کے مطابق حکم دیا جائے گا۔

مثلاً" اگر فریقین مقدمہ میں سے ایک نے قاضی کے روبرو دوسرے سے قسم لی تو اس کے وہی ظاہری الفاظ مراد ہوں گے جو قاضی اور قسم لینے والے کی نیت کے مطابق ہوں گے اوران میں قسم کھانے والے کی نیت کا اعتبار نہ ہوگا۔ یہ فتویٰ اس حدیث کے مطابق ہے کہ "**الیمین علی نیة المستحلف**" (۵۱) (یعنی قسم میں قسم لینے والے کی نیت کا اعتبار ہوگا) لہٰذا قسم میں کسی تاویل کی گنجائش نہ ہوگی یعنی یہ کہ قسم کھانے والا ایسی نیت کو اپنے دل میں پوشیدہ رکھے جو الفاظ کے ظاہری معنی کے خلاف ہو۔ اور بعض کے نزدیک بحالت مجبوری جب کہ قسم کھانے والا مظلوم ہو' اس

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

قسم کی تاویل جائز ہے (۵۲)۔

چونکہ کلام میں نیت کا اظہار ضروری ہے اس لیے جب نیت اور ظاہر میں اختلاف ہو اور نیت کا حال معلوم نہ ہوسکے تو ظاہری الفاظ کے مطابق فیصلہ ہوگا۔ یہی مضمون اس حدیث شریف میں ہے : "نحن نحكم بالظاہر واللہ یتولی السرائر (۵۳) (یعنی ہم ظاہر پر فیصلہ کرتے ہیں اور نیتوں کا حال اللہ جانتا ہے)۔ "الجامع (۵۴)" اور "مجلّے" میں یہ عبارت ہے : "دلیل الشئی فی الامور الباطنة یقوم مقامہ' یعنی انه یحکم فی الظاہر فیما یتعسر الاطلاع علی حقیقة ۔" (یعنی جب نیت کا حال معلوم نہ ہوسکے تو ظاہر پر عمل ہوگا)۔

تمام بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ جب نیت اور ظاہری الفاظ میں اختلاف ہو تو نیت پر عمل کیا جائے گا۔ مگر جب ظاہر سے غیر کا حق متعلق ہو یا نیت کا حال معلوم نہ ہوسکے تو اس صورت میں مجبوراً بطور استثنا ظاہر پر عمل کیا جائے گا۔

مذکورہ بالا بیان سے یہ نتیجہ نکلا کہ نیت کا حال معلوم کرنا بڑی اہم چیز ہے کیونکہ حقیقی فیصلہ اسی پر موقوف ہے۔ اور ظاہر پر عمل کرنا اسی وقت ضروری ہوگا جب نیت کا حال معلوم نہ ہوسکے۔ اسی لیے ہم فقہ کی کتابوں اور "مجلّے" میں ایسے قواعد پاتے ہیں جن کا تعلق قانونی کاروبار کے الفاظ و معانی سے ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ان میں الفاظ کا اعتبار نہیں کیا گیا' جیسا کہ بعض نے خیال کیا ہے ' بلکہ معاملات کے مقاصد حقیقی کا اعتبار ہے۔

حقیقت اور مجاز

کلام کی تین قسمیں ہیں : حقیقت' مجاز اور مہمل۔ حقیقت : جب لفظ اپنے لغوی یا اصطلاحی معنوں میں استعمال ہو جیسے لفظ "شیر" مشہور حیوان کے لیے استعمال کیا جائے ' یا جیسے "قیاس" جو علمائے اصول کی اصطلاح میں دلیل شرعی کے لیے مستعمل ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مجاز: جب لفظ اپنے لغوی معنوں میں استعمال نہ ہو' جیسے اہل عرب شیر کا لفظ بہادر آدمی کے لیے بولتے ہیں۔ مہمل: وہ لفظ ہے جو بے معنی اور غیر مستعمل ہو۔

"مجلّے" کی دفعہ ۱۲ کی رو سے: "الاصل فی الکلام الحقیقة" (یعنی کلام کا اصل الاصول یہ ہے کہ الفاظ کے حقیقی معنے مراد لیے جائیں)۔ اس اصول کے مطابق اگر ایسے شخص نے جس کے پوتے بھی تھے' اپنا مکان وقف علی الاولاد کیا تو اس کے مرنے کے بعد پوتوں کو کوئی حصہ نہ پہنچے گا کیونکہ لفظ اولاد کے حقیقی مصداق میں پوتے داخل نہیں۔

مگر "جب حقیقت پر عمل ممکن نہ ہو تو مجاز پر عمل کیا جائے گا" (دفعہ ۶۱)۔ پس اوپر کی مثال میں اگر وقف کرنے والا "وقف علی الاولاد" کرکے مرگیا اور اس کے لڑکے نہ ہوں بلکہ پوتے ہوں تو یہاں چونکہ حقیقی معنی پر عمل ممکن نہیں لہٰذا اولاد کا اطلاق پوتوں پر ہوگا اور وہی جائیداد کے حق دار ہوں گے۔

یہ دراصل وقف کرنے والے کی نیت کی تفسیر ہے۔ اور "مجلّے" ہی کے اس قاعدے کا اتباع ہے کہ کسی کلام کے معنی پر عمل کرنا بیکار چھوڑ دینے سے بہتر ہے۔ یعنی جب تک کلام کے کسی معنے کے لحاظ سے عمل ممکن ہوگا' اسے مہمل نہ چھوڑا جائے گا (۵۵) (دفعہ ۶۰)۔

مجلّے کی آخری عبارت: "جب کلام کے کسی معنی پر عمل ممکن نہ ہو تو اسے مہمل چھوڑ دیا جائے گا۔ یعنی جب کلام کے نہ تو حقیقی معنی پر عمل ممکن ہو اور نہ مجازی معنی پر تو اسے نظر انداز کردیا جائے گا" (دفعہ ۶۲)۔ کلام کو مہمل چھوڑنے کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے سے زیادہ عمر والے کی نسبت یہ دعویٰ کرے کہ وہ اس کا بیٹا ہے (دفعہ ۱۲۲۹)۔

وہ تمام دفعات جو "مجلّے" کے قواعد کلیہ میں بیان کی گئی ہیں' "الاشباہ والنظائر" اور علم اصول (۵۶) کی دیگر کتابیں سے ماخوذ ہیں۔ ان سب کا خلاصہ یہ ہے کہ سب سے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

پہلے کلام کو اس کے حقیقی معنوں میں استعمال کیا جائے گا۔ پھر مجازی معنی میں اور جب وہ دونوں معنوں میں سے کسی میں استعمال نہ ہوسکے تو اسے مہمل چھوڑ دیا جائے گا۔

آخری نوٹ: جب حقیقی اور مجازی دونوں معنی متصادم ہوجائیں اور پہلا معنی متروک ہو تو دوسرا معنی اختیار کیا جائے گا۔ لیکن اگر مجازی معنی کا استعمال زیادہ عام ہوچکا ہو تو کسے ترجیح دی جائے گی؟ اس صورت میں امام اعظمؒ کے نزدیک حقیقت کو ہی ترجیح دی جائے گی اور صاحبینؒ و امام غزالیؒ وغیرہ کے نزدیک اگر بہت عرصے سے معنی مجازی استعمال ہورہے ہیں تو مجاز کو ترجیح دی جائے گی۔ "مجلّے" میں موخر الذکر رائے کو اختیار کیا گیا ہے۔ جیسا کہ پہلے گزرا۔ چنانچہ "مجلّے" کی عبارت یہ ہے: "**الحقیقة تترک بدلالة العادة**" (دفعہ ۴۰) (یعنی رواج عام کے ہوتے ہوئے حقیقت ترک کردی جائے گی)۔ میری رائے میں عرفی یا رواجی معنی اختیار کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ اسے نیت کی تائید حاصل ہو۔ علمائے علم اصول کی رائے بھی یہی ہے جسے "فتاویٰ ہندیہ" میں امام شافعیؒ کی طرف منسوب کیا گیا ہے (۵۷)۔

تصریح اور دلالت

حنفی علمائے اصول نے دلالت کے لحاظ سے الفاظ کی تقسیم کرتے ہوئے صریح اور کنایہ میں یہ فرق بیان کیا ہے کہ صریح وہ لفظ ہے جس کے معنی بالکل ظاہر ہوں، اور کنایہ وہ لفظ ہے جس کے معنی مبہم ہوں کہ جنہیں سمجھنے کے لیے وضاحت کی ضرورت ہو، اور اس کا مطلب عبارة النص یا اشارة النص یا دلالة النص یا اقتضاء النص سے سمجھ میں آئے۔

شافعیوں کے نزدیک الفاظ کی دو قسمیں ہیں: ایک دلالة المنطوق یا دلالة لفظیہ، دوسری دلالة المفہوم یا دلالة المعنویہ۔ ہمارے خیال میں پوری تفصیل کا یہ موقع نہیں اس لیے دلچسپی رکھنے والے حضرات علم اصول کی کتابوں (۵۸) کی طرف رجوع کریں۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اسی طرح دوسری حیثیت سے صریح کا مدمقابل دلالۃِ حال یا بیان ضرورت بھی ہے یعنی وہ معنی جو سکوت اور قرائن یا رواج عام سے سمجھے جائیں۔ مثلاً" اگر مذاہب اسلامیہ میں بیع تعاطی جائز ہے۔ یعنی ایسی خرید و فروخت جس میں قولی ایجاب و قبول نہ ہو بلکہ عملی ہو' اس طرح کہ خریدار دکان دار کو قیمت دے کر چیز لے لے اور زبان سے دونوں کچھ نہ کہیں۔ پس اس صورت میں دلالت حال قولی ایجاب و قبول کی بجائے سمجھی جائے گی۔

دوسری مثال : "مجلّے" کی رو سے نابالغ کا سرپرست اس بات کا مجاز ہے کہ نابالغ کو تجارت کرنے کی اجازت دے دے۔ "مجلّے" کی عبارت کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح اجازت بہ لفظ صریح ہوسکتی ہے اسی طرح دلالۃ بھی ہوسکتی ہے جیسے کسی ہوشیار نابالغ کا سرپرست اسے کاروبار کرتے دیکھے اور اسے منع نہ کرے بلکہ خاموش رہے تو اس کی خاموشی اجازت دینے کی دلیل ہے (دفعہ ۹۷۱)۔

مگر اجازت کے لیے صرف خاموشی ہی کافی نہیں تاوقتیکہ قرائن حال سے بھی اس کی تائید نہ ہو۔ اسی بنا پر قواعد کلیہ میں مذکور ہے کہ : "لا ینسب الی ساکت قول' لکن السکوت فی معرض الحاجة بیان۔" (دفعہ ۶۷) (یعنی خاموش آدمی کی طرف کوئی قول منسوب نہ کیا جائے گا لیکن خاموشی بوقت ضرورت اظہار شمار ہوگی)۔ ہم اس قاعدے کو "باب العقود" کی فصل ایجاب و قبول میں مفصل بیان کریں گے (۵۹)۔

اس تمام بحث کا مقصد یہ ہے کہ کلام صریح اصل ہے اور دالۃ کلام سے قوی تر ہے۔ یہی مطلب "مجامع" (۶۰) اور "مجلّے" کے اس قاعدۂ کلیہ کا ہے کہ : "لا عبرة بالدلالة فی مقابلة التصریح" (یعنی صراحت کے مقابلے میں دلالت کا اعتبار نہیں)۔

مثلاً" اگر کسی شخص نے اپنا مال کسی دکان میں رکھ دیا اور دکان دار اسے دیکھ کر خاموش ہوجائے اور وہ شخص مال وہیں چھوڑ کر چلا جائے تو وہ دکان دار کے پاس امانت شمار ہوگا۔ کیونکہ یہاں دلالت حال سے ثابت ہوگیا کہ دکان دار نے امانت رکھنی قبول

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کرلی۔ اور اگر دکان دار یہ کہہ کر امانت واپس کرے کہ میں نہیں رکھتا' تب صورت میں مال امانت نہ ہوگا (دفعہ ۷۷۳) اور صریح انکار دلالت حال کو ختم کردے گا۔ جیسا کہ ہم نے کہا ہے کہ صراحت کی موجودگی میں دلالت کا اعتبار نہ ہوگا۔

اس قسم کی مثال وہ مغالطہ ہے جو کبھی کبھی وقف کرنے والے کے شرائط میں ہوجایا کرتا ہے جن کی وضاحت اس نے وقف نامہ میں کی ہو جیسے درجات بطنیہ کی شرط اور اس کی مشہور عبارت کہ : موقوف علیہم میں سے اگر کوئی منافع وقف کا مستحق ہونے سے پہلے مرجائے تو اس کے وہ تمام حقوق جو زندہ رہنے کی صورت میں اسے حاصل ہوتے' اس کے لڑکے کی طرف منتقل ہوجائیں گے۔" شروط مذکورہ کی تشریح میں سب سے پہلے صریح الفاظ کا لحاظ کیا جائے گا نہ کہ دلالت لفظ کا' کیونکہ اس نیت کا جو لفظوں سے معلوم نہ ہوسکے' اعتبار نہیں (۶۱)۔

مطلق اور مقیّد

کوئی کلام مطلق ہوتا ہے کوئی مقیّد۔ جس کلام کے معنی معین اور مشہور ہوں اور بلا قیود و تعینات کے سمجھ میں آجائیں وہ مطلق ہے اور جس کلام کے معنی کا تعین قیود اور اوصاف کے ذریعے ہو' وہ مقید ہے۔

جیسے وکالت دو قسم کی ہے : مطلق اور مقیّد۔ وکالتِ مطلق کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص دوسرے شخص کو اپنا مال فروخت کرنے کے لیے وکیل بنائے اور قیمت مقرر نہ کرے۔ وکالت مقید کی یہ صورت ہے کہ موکل اپنی چیز کی قیمت مقرر کردے یا اپنے وکیل کے فعل پر کوئی پابندی لگادے یا عرف عام میں کوئی شرط مروج ہو۔

مطلق و مقید کی تعریف سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جس کلام کو کسی قید و شرط سے مقید نہ کیا جائے وہ مطلق رہے گا۔ یا بالفاظ دیگر کلام دراصل مطلق ہی ہوتا ہے جب تک اس میں کوئی قید صراحۃً یا دلالۃً موجود نہ ہو۔ اور یہی مفہوم اس قاعدے کا ہے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جو "الجامع"(۴۲) اور "مجلّے" میں مذکور ہے: "المطلق یجری علی اطلاقه اذا لم یقم دلیل التقیید نصاً او دلالةً" (دفعہ ۶۴)۔

خود "مجلّے" میں اس قاعدے کی مثالیں موجود ہیں۔ مثلاً" جس وکیل کو غیر مشروط طور پر مال فروخت کرنے کا اختیار دیا جائے تو وہ اپنے موکل کے مال کو کم و بیش مناسب قیمت پر فروخت کرسکتا ہے (دفعہ ۱۴۹۴)۔ لیکن جب موکل اپنی طرف سے قیمت مقرر کردے تو وکیل مال کو اس سے کم قیمت پر فروخت نہیں کرسکتا (دفعہ ۱۴۹۵)۔ مثال مذکورہ میں تو مقررہ قیمت کی شرط صراحتاً" یا لفظاً" موجود ہے اور یہ بھی جائز ہے کہ یہ شرط دلالتِ نص سے پائی جائے۔ مثلاً" ایک شخص دوسرے شخص کو ایسی چیز فروخت کرنے کے لیے وکیل بنائے جو خاص موسم میں پیدا ہوتی ہے تو اس کی وکالت اس موسم کے لیے مخصوص ہوجائے گی (دفعہ ۱۴۸۴)۔

ربطِ کلام

اگر ایک مقدمے میں کسی فریق کا کلام طویل ہوجائے تو پورے کلام کا اعتبار ہوگا کیونکہ کلام کا ہر حصہ دوسرے کے ساتھ مربوط ہوتا ہے۔ پس جو شخص کلام کا حقیقی مفہوم سمجھنا چاہے تو اس کے لیے کلام کا ایک حصہ کافی نہیں بلکہ پورے کلام کو اول سے آخر تک سننا اور سمجھنا ضروری ہے (۴۳)۔

اس عام اصول کی ایک خاص صورت یہ ہے کہ جب کوئی شخص کسی سوال کے جواب میں کسی معاملے کا اقرار کرے تو اقرار کا پورا مفہوم سمجھنے کے لیے سوال و جواب دونوں کا سمجھنا ضروری ہے' "الاشباہ" (۴۴) و "مجلّے" کی دفعہ ۶۶ کے مطابق کہ: "سوال جواب میں لوٹایا جائے گا کیونکہ جواب کا مطلب یہ ہوگا کہ مُقر نے اپنے جواب میں اس مضمون کا بھی اقرار کرلیا ہے جو تصدیق کی غرض سے سوال کی صورت میں پیش کیا گیا تھا' لہٰذا سوال بھی مُقر کے جواب کا ایک حصہ قرار پائے گا۔"

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

قاعدۂ مذکورہ کی مثال : اگر مدعا علیہ سے کسی اقرار نامے کی بابت سوال کیا جائے کہ تم اس اقرار نامے کی تصدیق کرتے ہو؟ پس اس نے جواب دیا "ہاں" تو اس جواب میں سوال بھی شامل سمجھا جائے گا اور اقرار نامے کا مضمون بھی۔ گویا اس نے سوال کی عبارت بھی دہرائی اور اقرار نامے کے مضمون کا بھی اقرار کیا۔ مگر شرط یہ ہے کہ سوال جواب سے نہ بڑھ جائے ورنہ اقرار نامکمل ہوگا۔ اور اگر مدعا علیہ سے سوال کیا گیا کہ : "کیا تم اقرار نامے کی تحریر اور دستخط کا اقرار کرتے ہو؟" اور اس نے جواب دیا کہ "میں صرف عبارت کا اقرار کرتا ہوں" تو اس صورت میں اقرار نامکمل رہے گا۔ اور چونکہ جواب میں پورا سوال نہیں آیا اس لیے ہمارے قاعدۂ مذکورہ کے مطابق نہ ہوا۔

بحثِ مذکور کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی کلام کے حقیقی مفہوم اور اس کی غرض و غایت سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ کسی معاملے کے متعلق جو الفاظ استعمال ہوئے ہیں' ان سب کے ارتباطِ باہمی کو سمجھا جائے تاکہ صحیح مفہوم سمجھ میں آسکے۔ یہی اصول قانونِ موجبات لبنانی میں بیان کیا گیا ہے کہ ایک اقرار نامے کے فقروں میں ارتباط باہمی ہوتا ہے اور وہ ایک دوسرے کی وضاحت کرتے ہوئے پورا مفہوم ادا کرتے ہیں (دفعہ ۳۶۸)۔

اندازِ بیان

کلام کا مفہوم سمجھنے میں اسلوب بیان کو بڑا دخل ہے۔ چنانچہ بعض الفاظ اور صفات کی ایک موقع پر کوئی اہمیت نہیں ہوتی لیکن دوسری جگہ انہی میں بڑا وزن پیدا ہوجاتا ہے۔ اس کی مثال وہ دو کلی قاعدے ہیں جو "مجلّے" میں مذکور ہیں یعنی :

قاعدۂ اول : "مجلّے" میں "مجامع (۶۵)" سے لیا ہوا یہ قاعدہ موجود ہے کہ موجود چیز کا وصف بیان کرنا لغو ہوگا۔ اگر کوئی شخص اپنا سبز گھوڑا جو موجود ہے یہ کہہ کر

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فروخت کرے کہ میں یہ سیاہ گھوڑا فروخت کرتا ہوں اور خریدار اسے خرید لے تو اس گھوڑے کی بیع صحیح ہوگی اور لفظ "سیاہ" بے اثر رہے گا۔ لیکن اگر وہ اپنا سیاہ گھوڑا جو موقع پر موجود نہیں' سبز کہہ کر فروخت کرے تو بیع نافذ نہ ہوگی (دفعہ ۶۵)۔

امثلہ مذکور میں سے دوسری مثال میں یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ مکمل بیع نافذ نہ ہوگی کیونکہ اس صورت میں "مجلّے" کی رو سے بیع ناقص ہوگی بایں معنی کہ خریدار کو بیع نافذ کرنے اور فسخ کرنے کا اختیار ہوگا جیسے خیار وقف کہا جاتا ہے (۶۱)۔

چونکہ موجود چیز میں تمام صفات ظاہر ہوتی ہیں جنہیں بیان کرنے کی ضرورت نہیں' لہٰذا غلط وصف بیان کرنا بے اثر ہوگا۔

لیکن غیر موجود چیز کا حسن و قبح بغیر ظاہر کیے معلوم نہیں ہو سکتا لہٰذا اگر کوئی شخص اس میں ایسی خوبیاں بیان کرکے فروخت کردے جو اس میں نہیں تو "مجلّے" کی رو سے بیع کامل نہ ہوگی اور خریدار کو بیع فسخ کرنے کا اختیار رہے گا (دفعہ ۳۱۰)۔

ان مثالوں سے معلوم ہوگیا کہ اوصاف اور کلام کے معنی حالات اور موقع محل کے بدلنے سے بدل جاتے ہیں۔

قاعدۂ دوم: "**ذکر بعض مالا یتجزأ کذکر کلہ**" (دفعہ ۶۳) (یعنی ایسی چیز کے کسی حصے کا ذکر جس کا تجزیہ نہ ہوسکے ایسا ہے جیسے کل کا ذکر)۔ اس قاعدے کو صاحب "ہدایہ" نے بیان کیا ہے اور ابن نجیم نے "الاشباہ والنظائر" میں بیان کیا ہے۔ سیوطی کا قول بھی قاعدۂ مذکورہ کے قریب قریب ہے کہ: "**مالا یقبل التجزیۃ فاختیار بعضہ کاختیار کلہ و اسقاط بعضہ کاسقاط کلہ**" (۶۷) (یعنی جو چیز قابل تجزیہ نہ ہو اس کے ایک حصے کو منظور کرلینا پوری چیز کو منظور کرلینے کے برابر ہے۔ اور اس کے ایک حصے کو نامنظور کرنا ایسا ہے جیسے کل کو نامنظور کیا)۔

قاعدۂ مذکورہ کی ایک مثال حق شفعہ ہے جو قابل تجزیہ نہیں۔ اسی بناء پر "مجلّے" میں مذکور ہے: "**لیس للشفیع حق فی اشتراء مقدار من العقار المشفوع و**

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ترک باقیہ" (دفعہ ۱۰۴۱) (یعنی شفیع کو یہ حق نہیں کہ اس جائیداد کا کوئی حصہ خریدے اور کوئی چھوڑ دے جس کا حق شفعہ اسے حاصل ہے)۔

دوسری فرضی مثال فقہا نے باب الطلاق میں بیان کی ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو طلاق کا ایک جزو یا آدھی طلاق دے تو پوری طلاق واقع ہوگی۔ کیونکہ طلاق قابل تجزیہ نہیں' اس لیے جزو طلاق کے معنی یہ ہوں گے کہ پوری طلاق دی (۶۸)۔ فیصلہ مذکور پر سوائے داؤد ظاہریؒ کے سب متفق ہیں کیونکہ وہ صورت مذکور میں طلاق واقع ہونے کے قائل نہیں (۶۹)۔ یہ ظاہر ہے کہ طلاق کی صورت مذکور محض فرضی ہے ورنہ ایسی طلاق کوئی ذی عقل نہیں دیا کرتا۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فصل چہارم

گواہی کے عام اصول و قواعد

بندِ اول: لوازماتِ ثبوت

اہمیتِ ثبوت

بعض معاملات **بداھۃً** ثابت ہوتے ہیں اور بعض کو ثابت کرنے کے لیے دلیل کی ضرورت ہوتی ہے اور یہ دونوں طریقے مساوی درجہ رکھتے ہیں۔ یا جیسا کہ فقہا نے کہا ہے (۷۰)۔ اور "مجلّے" میں موجود ہے۔ : **"الثابت بالبرھان کالثابت بالعیان"** (دفعہ ۷۵)۔ (یعنی جو چیز دلیل سے ثابت ہو' وہ ایسی ہی ہے جیسی **بداھۃً** ثابت ہوئی)۔

قاضیوں کے ہاں اثبات دعویٰ کی بڑی اہمیت ہے کیونکہ حدیث شریف میں وارد ہے : **"لویعطی الناس بدعواھم لادعی الناس دماء رجال واموالھم"**(۷۱) ..... (یعنی اگر لوگوں کے دعوے یوں ہی تسلیم کرلیے جائیں تو عدالتوں میں خون کے اور مال کے بہت سے دعوے دائر ہوجائیں)۔ پس ثبوت کو ضروری قرار دینے کا مقصد یہ ہے کہ لوگوں کو بے بنیاد اور جھوٹے دعوے دائر کرنے کی جرأت نہ ہو۔

یہی قاعدہ عام طور پر مروج ہے گو اس میں یہ خطرہ ہے کہ ایک سچا مدعی اپنا دعویٰ ثابت نہ کرسکے لیکن قانونی نقطہ نظر سے صرف وہی دعوے معتبر ہیں جو ثابت ہوجائیں خواہ درحقیقت وہ جعلی دلائل سے ثابت ہوں۔ جھوٹے مدعی کے بارے میں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وعید موجود ہے کہ : **"انکم تختصمون الی و لعل بعضکم الحن بحجتہ من بعض فمن قضیت لہ بحق اخیہ شیئا بقولہ فانما اقطع**

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

لہ قطعة من النار فلا یأخذ ها" (۷۴) (یعنی اے مسلمانو! تم میرے پاس اپنے مقدمات لے کر آتے ہو۔ ممکن ہے تم میں سے کوئی شخص دلیل پیش کرنے میں زیادہ ہوشیار ہو' اس لیے اگر میں اس کی بات کو سن کر اس کے بھائی کا حق اسے دلادوں تو وہ اس کے حق میں ایک آگ کا ٹکڑا ہوگا' پس اسے نہ لینا چاہیے)۔

اثباتِ دعویٰ کا مطلب یہ ہے کہ دلائل کے ذریعے اسے حد یقین تک پہنچا دیا جائے۔ اور یقین عقلی دلائل ہی سے حاصل ہوتا ہے اور یقین یقین ہی سے زائل بھی ہوسکتا ہے۔ یقین کے بعد تردد کا درجہ ہے جس کی تین قسمیں ہیں: ظن' شک اور وہم۔

ظن ایسے تردد کو کہتے ہیں جس میں صحیح پہلو راجح ہو۔ ظن کے بارے میں یقین کے خلاف کوئی چیز ثابت نہیں کی جاسکتی جیسا کہ آیۂ کریمہ میں ہے: "ان الظن لا یغنی عن الحق شیئا" (۷۳)۔ "مجلّے" میں ہے: "لا عبرة للظن البین خطاؤہ" (دفعہ ۷۲) (یعنی ایسا گمان معتبر نہیں جس کی غلطی ظاہر ہو)۔

لیکن جب ظن غالب ہو تو یقین حاصل نہ ہوسکنے کی صورت میں وہی یقین کا قائم مقام ہوجائے گا' جیسے اگر کسی کشتی کا غرق ہونا ثابت ہوجائے تو ظن کے غالب کے مطابق یہی فیصلہ کیا جائے گا کہ جو لوگ اس میں سوار تھے سب ہلاک ہوگئے ہوں گے۔

اور شک کے معنی یہ ہیں کہ کسی چیز کے ہونے یا نہ ہونے میں ایسا تردد ہو جس میں صحت یا عدم صحت دونوں پہلو برابر ہوں اور کوئی راجح نہ ہو۔ یہ بھی یقین کے سامنے معتبر نہ ہوگا۔ یہی قاضی حسین نے اپنے ان چار قواعد میں کہا ہے جو فقہ کی بنیاد ہیں: "الیقین لا یرفع بالشک" (۷۵) (یعنی یقین شک سے زائل نہیں ہوتا)۔ اشباہ (۷۶) اور "مجلّے" کی عبارت یہ ہے: "الیقین لا یزول بالشک" (دفعہ ۴)

وہم اس تردد کا نام ہے جس میں غلطی کا پہلو غالب ہو۔ اس کا بھی اعتبار نہیں'

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جیسا کہ "مجلّے" میں ہے : لا عبرة للتوهم (۷۷) (دفعہ ۷۴) اسی طرح ہر احتمال غیر معتبر ہے۔

الغرض اصولی طور پر وہی ثبوت مفید یقین ہو سکتا ہے جو دلیل کے ساتھ ہو ورنہ نہیں۔ چنانچہ "الجامع" (۷۸) اور "مجلّے" میں یہ قاعدۂ کلیہ بصراحت موجود ہے : "ایسی چیز حجت نہیں بن سکتی جس میں واقعی احتمال موجود ہو۔ مثلاً" اگر کسی مرنے والے نے مرض الموت میں اپنے کسی وارث کے قرضے کا اقرار کیا تو جب تک باقی ورثاء اس کی تصدیق نہ کریں' وہ اقرار معتبر نہ ہوگا کیونکہ یہاں مرض الموت اس شک کی دلیل ہے کہ متوفی نے دیگر ورثاء کو محروم کرنے کی غرض سے یہ اقرار کیا ہو۔ البتہ اگر کوئی شخص بحالت صحت اس قسم کا اقرار کرے تو وہ درست تسلیم کیا جائے گا اور باقی ورثا کو محروم کرنے کا احتمال بے بنیاد ہونے کے باعث وہ اقرار معتبر ہوگا (دفعہ ۷۳) (۷۹)۔

بارِ ثبوت

ہر مقدمے میں کم از کم دو فریقین ہوتے ہیں : ایک مدعی دوسرا مدعا علیہ۔ مدعی خلافِ ظاہر دعویٰ کرتا ہے اور مدعا علیہ اس سے انکار کرتا ہے (۸۰)۔

چونکہ عدالتی نقطۂ نظر سے ثبوت کی بڑی اہمیت ہے اس لیے یہ جاننا ضروری ہے کہ بارِ ثبوت کس کے ذمے ہوتا ہے؟ مدعی کے یا مدعا علیہ کے؟ اس میں کوئی شک نہیں کہ بار ثبوت مدعی کے ذمے ہوتا ہے (۸۱)۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اصلیت کے لحاظ سے معاملات ایسے ہی سمجھتے جاتے ہیں جیسے بظاہر عام طور پر ہوتے ہیں پس جو شخص ظاہر کے خلاف دعویٰ کرتا ہے اسے اپنا دعویٰ ثابت کرنا ضروری ہے۔ "مجامع" (۸۲) کے قواعدِ کلیہ اور "مجلّے" میں مذکور ہے : " البینة لاثبات خلاف الظاہر والیمین لابقاء الاصل " (دفعہ ۷۷) (یعنی گواہی خلاف ظاہر کو ثابت کرنے کے لیے ہوتی ہے اور قسم اصلیت کو باقی رکھنے کے لیے۔ نیز قواعد "مجلّہ" میں ہے کہ :

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

"البیّنة علی المدعی والیمین علی من انکر۔" (دفعہ ۷۶) (یعنی بار ثبوت مدعی کے ذمے ہوتا ہے اور قسم مدعا علیہ پر)۔ قاعدۂ مذکورہ کی دلیل شرعی یہ حدیث شریف ہے:

"البیّنة علی المدعی والیمین علی المدعی علیه او علی من انکر۔" (۸۳)

بالفاظِ دیگر اگر کوئی شخص کسی پر اپنے حق کا دعویٰ کرے تو بار ثبوت اسی کے ذمے ہوگا کیونکہ اصلیت کے لحاظ سے تو مدعا علیہ بری الذمہ سمجھا جائے گا۔ اور یہی "مجلّے" میں ہے کہ اصل بری الذمہ ہوتا ہے۔ چنانچہ جب ایک شخص دوسرے کا مال تلف کردے اور مال کی مقدار میں دونوں کا اختلاف ہوجائے تو تلف کرنے والے کا قول معتبر ہوگا اور یہ ثابت کرنے کے لیے کہ مال زیادہ تھا' بارِ ثبوت صاحبِ مال کے ذمے ہوگا (۸۴)۔ یہ قاعدۂ کلیہ اُن قواعد میں سے ہے جن سے مذہب شافعی کے علمائے اصول نے استصحابِ حال میں استدلال کیا ہے اور جیسا کہ ہم پہلے وضاحت کرچکے ہیں اسی قاعدے جیسے کئی قاعدے اس پر مبنی کیے ہیں۔ جیسے: "الاصل بقاء ما کان علی ماکان وما ثبت بزمان یحکم ببقائه مالم یوجد دلیل علی خلافه (۸۵) (یعنی اصول یہ ہے کہ ہر چیز اپنی پچھلی حالت پر باقی رکھی جائے اور جو چیز عرصے تک رہی ہو اسے باقی رکھا جائے تاوقتیکہ اس کے خلاف کوئی دلیل نہ ہو)۔

اور قاعدہ: الاصل براءۃ الذمة" کا مآل کار یہ ہے کہ اگر مدعی اپنا دعویٰ ثابت نہ کرسکے تو دعویٰ خارج کردیا جائے اور وہی مستقل حالت برقرار رکھی جائے جو دعوے سے پہلے تھی' یعنی ہر چیز اپنی قدیم حالت پر باقی رکھی جائے گی' اور قواعد "مجامع" (۸۶) اور "مجلّے" کی دفعہ ۶ کی عبارت بھی یہی ہے۔ نیز یہی مضمون قاضی خان کی عبارت کا ہے: "الاصل ان ماکان قدیما یترک علی حاله ولا یغیر الا بحجة" (یعنی اصول یہ ہے کہ قدیم حالت بدستور باقی رکھی جائے گی اور بلا دلیل تبدیل نہ کی جائے گی)۔ مگر شرط یہ ہے کہ قدیم حالت ضرر رساں نہ ہو' کیونکہ "مجلّے" میں ہے: "الضرر لایکون قدیما" (دفعہ ۷) (یعنی نقصان قدیم نہیں ہوسکتا)۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

صفات کی دو قسمیں ہیں: اصلی اور عارضی۔ اصلی صفات وہ ہیں جو اپنے موصوف کے ساتھ شروع سے ہوں جیسے جوان آدمی صاحبِ عقل ہوتا ہے۔ پس یہاں عقل کی صفت جوان آدمی کے ساتھ عموماً ہوتی ہے۔ صفات عارضی وہ ہیں جو اپنے موصوف میں شروع سے موجود نہ ہوں جیسے جنون اور نشہ۔ پس عام طور پر عارضی صفات کا ہونا ضروری نہیں بلکہ جو شخص ان کے ہونے کا مدعی ہو' اس پر ان کا ثابت کرنا لازم ہے۔

جو قاعدہ اصول مذکورہ سے پیدا ہوتا ہے اور "الاشباہ والنظائر" (۸۸) میں مذکور ہے' یہ ہے کہ اصلی صفات عموماً موجود ہوتی ہیں اور عارضی صفات معدوم۔ اور یہی "مجلّے" میں ہے کہ اصلیت کے لحاظ سے عارضی صفات معدوم ہوتی ہیں۔ مثلاً جب تجارتِ مضاربت کے دو شریکوں کا نفع ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف ہوجائے تو کام کرنے والے شریک کا اعتبار کیا جائے گا اور نفع ہونے کا بار ثبوت روپے والے شریک پر ہوگا۔

آخر میں یہ بتانا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ "مجلّے" کی رُو سے قاعدہ: "البیّنة علی المدعی" میں استثناء بھی ہے۔ چنانچہ اس میں آیا ہے: "الامین مصدق بیمینه" (دفعہ ۱۷۷۴)۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب امانت رکھنے والا یہ دعویٰ کرے کہ اس نے امانت' امانت رکھوانے والے کو واپس کردی ہے اور رکھوانے والا امانت وصول پانے سے انکار کرے تو امانت رکھنے والے کے حلفیہ قول کا اعتبار کیا جائے گا' یعنی جب وہ اپنے بری الذمہ ہونے کا حلف اٹھائے تو اس کا اعتبار کیا جائے گا' باوجودیکہ یہ قاعدۂ مذکورہ کے خلاف ہے کیونکہ وہ خلاف ظاہر دعویٰ کرتا ہے اور قیاس چاہتا ہے کہ امانت واپس کردینے کے دعوے کا بارِ ثبوت اس کے ذمے ہو۔

اس استثناء کو سوائے مالکیہ کے تمام جمہور فقہا نے تسلیم کیا ہے اور مالکیہ صرف اسی صورت میں استثنائے مذکورہ کو تسلیم کرتے ہیں جب امانت رکھوانے والے نے امانت بغیر گواہوں کے رکھوائی ہو۔ مگر جب امانت گواہوں کی موجودگی میں رکھوائی گئی

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہو' پھر امانت رکھنے والے نے امانت لوٹا دینے کا دعویٰ کیا ہو تو اس کے ذمے بار ثبوت ہوگا (۸۹)۔ یہ رائے جیسا کہ آپ دیکھتے ہیں' عصر جدید کی ان آراء سے زیادہ قریب ہے جو اس مسئلے میں پائی جاتی ہیں۔

اسی طرح لبنان کے قانونِ وقف علی الاولاد مجریہ ۱۰ مارچ ۱۹۴۸ء نے اس استثناء کو تسلیم نہیں کیا بلکہ اس بات کو بوضاحت بیان کردیا ہے کہ چونکہ متولی مال وقف کا امین ہے اس لیے وقف کے معاملات میں یا حق داروں کے برخلاف اس کا قول بغیر سند کے مقبول نہ ہوگا۔ (دفعہ ۴۱)۔

ترجیحِ ثبوت

چونکہ اصلیت کے لحاظ سے مدعا علیہ بری الذمہ ہوتا ہے اور عام حالت کے خلاف دعویٰ کرنے کی صورت میں بار ثبوت مدعی کے ذمے ہوتا ہے' لہٰذا یہ جاننا نہایت ضروری ہے کہ مدعی کون ہوتا ہے اور مدعا علیہ کون' اور بار ثبوت کس کے ذمے ہے اور تعارض کے وقت کس کے ثبوت کو ترجیح دی جائے گی؟ اسی بحث کا نام "ترجیح البینات" ہے۔ "مجلّۃ الاحکام العدلیہ" میں اس موضوع پر بہت سی مثالیں بیان کی گئی ہیں۔ ہم وضاحت کی غرض سے ان میں سے صرف ایک مثال بیان کریں گے۔

مثال: اگر ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ جو چیز دوسرے کے قبضے میں ہے وہ میری ملکیت ہے اور دوسرے شخص نے اس کے دعوے کی مخالفت کی تو اس بات کا بارِ ثبوت کس کے ذمے ہوگا کہ وہ مالک ہے؟ "مجلّے" میں مذکور ہے: "بینۃ الخارج اولی فی دعوی الملک المطلق۔" (دفعہ ۱۷۵۷)۔ اس دفعہ کا مطلب یہ ہے کہ جس کے قبضے میں چیز نہیں اس پر یہ ثابت کرنا لازم ہے کہ وہ مالک ہے۔ کیونکہ عام طور پر یہی ہوتا ہے کہ جو چیز جس کے قبضے میں ہے وہی اس کا مالک ہے اور بار ثبوت اس کے ذمے ہوگا جو عام حالت کے خلاف دعویٰ کرے۔ یہ اصول مذہب حنفی اور امام احمد بن حنبل

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کی ایک روایت کی رو سے ہے۔ لیکن ان کی دوسری روایت میں اور امام مالکؒ و امام شافعیؒ کے نزدیک قبضہ ہر حالت میں سب سے بڑا ثبوت ہے (۹۰)۔

ان قواعدِ کلیہ سے جو "مجلّے" میں ابن نجیم (۹۱) سے لیے گئے ہیں ایک قاعدہ وہ ہے جو ترجیحِ ثبوت سے متعلق ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ کسی مسئلے کی نسبت قریب تر زمانے کی طرف کی جائے گی' یعنی اگر سبب اور کسی مسئلے کے معرض وجود میں آنے کے بارے میں اختلاف ہو تو اس مسئلے کی نسبت زمانۂ حال سے قریب تر زمانے کی طرف کی جائے گی تاوقتیکہ اس چیز کا تعلق زمانہ بعید سے ثابت نہ کردیا جائے (دفعہ ۱۱)۔ اس اصول کی بنا پر جب ثبوت بحالتِ صحت اور ثبوت بحالتِ مرض الموت میں مقابلہ ہوجائے تو ثبوت بحالت صحت طلب کیا جائے گا۔ مثلاً" جب کوئی شخص اپنا مال ایک وارث کے نام ہبہ کرکے مرگیا' اُس وقت دیگر ورثاء نے تو یہ دعویٰ کیا کہ متوفی نے اپنے مرض الموت میں ہبہ کیا تھا اور موہوب لہ نے یہ دعویٰ کیا کہ متوفی نے بحالتِ صحت ہبہ کیا تھا۔ اس صورت میں موہوب لہ سے ثبوت طلب کیا جائے گا (دفعہ ۱۷۶۲) یعنی بارِ ثبوت موہوب لہٗ پر ہوگا۔ اور اگر وہ ثابت نہ کرسکے تو یہ سمجھا جائے گا کہ ہبہ مرض الموت میں ہوا تھا' یعنی قریب تر زمانے میں' اور اسی کے مطابق فتویٰ دیا جائے گا کہ ہبہ اُسی وقت صحیح ہوگا جب دیگر ورثاء اس کی تصدیق کردیں (دفعہ ۸۷۹) (۹۲)۔

قدرتی طور پر مذکورہ بالا حکم ان مسائل کا ہے جن میں پہلے ثبوت طلب کرنے کا سبب معین ہو اور جب وہ معین نہ ہو اور دونوں فریق کے ثبوت متعارض ہوں تو احوال اور مذاہب کے لحاظ سے یا تو دونوں پر عمل کیا جائے گا یا دونوں کو ترک کردیا جائے گا اور یا قرعہ اندازی (۹۳) سے فیصلہ کیا جائے گا۔ یہاں اس مسئلے کو بہ تفصیل بیان کرنے اور ان تفصیلات پر روشنی ڈالنے کی گنجائش نہیں جو "مجلّے" اور باقی مذاہب میں بیان کی گئی ہیں' ورنہ ہم اپنے حقیقی موضوع یعنی "عام اصول" سے ہٹ جائیں

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

گے۔

اگر ہم فقہ اسلامی کی کتابوں کا مطالعہ کریں تو معلوم ہوگا کہ ثبوت طلب کرنے کی ترجیح کا نظریہ قاعدۂ عامہ : "البیّنۃ علی المدعی" سے ماخوذ ہے اور فقہا نے اس قاعدے پر بہتنے بڑے بڑے مباحث تحریر کیے ہیں اور اتنی مثالیں بیان کی ہیں کہ ان سے قواعد و ضوابط کا ایک مجموعہ تیار ہوگیا ہے جنھیں متاخرین نے اپنے اسلاف سے نقل کیا ہے اور انھی کو "مجلّۃ الاحکام العدلیہ" نے اختیار کیا ہے۔ یہ مذکورہ بالا علمی تحقیقات ہی کا نتیجہ ہے کہ ایسے قواعد و ضوابط مدوّن ہوگئے جن کی رو سے مقدمات کی تحقیقات کرتے وقت قاضی پر کچھ پابندیاں عائد ہوتی ہیں۔ اگر قاضی سوائے حدیث "البینہ علی المدعی" کے ترجیح بینات کے ان ضابطوں کا پابند نہ ہوتا جو آئمہ مجتہدین کی رائے پر مبنی ہیں اور اگر حدیث مذکور کو عملی زندگی میں بروئے کار لانے کا معاملہ قاضی کی عقل و فراست پر چھوڑ دیا جاتا تو روح حدیث سے قریب تر ہوتا اور قاضی کو عدل و انصاف کرنے میں زیادہ سہولت ہوجاتی۔

اثباتِ دعویٰ کے طریقے یا دلائل شرعیہ تین ہیں : اقرار، گواہی اور قسم۔ آئندہ ہم مختصراً انھی طریقوں اور ان سے پیدا شدہ مسائل جیسے تناقض اور قرائن سے بحث کریں گے اور صرف عام اصول بتا کر "مجلّے" کی چند مثالوں کے ذریعے ان کی تشریح کرنے پر اکتفا کریں گے اور فروعی مسائل سے بحث نہیں کریں گے (۹۴)۔

بندِ دوم : اقرار

اقرار کا اثر

دلائل شرعیہ میں اثباتِ دعویٰ کے لیے سب سے زیادہ قوی دلیل مدعا علیہ کا اقرار ہے۔ یعنی یہ کہ مدعا علیہ اس بات کو تسلیم کرلے جس کا دعویٰ کیا گیا ہے، یا بالفاظ دیگر

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اپنے خلاف گواہی دے۔

مقر اپنے اقرار سے پابند ہو جاتا ہے اسی لیے "مجامع" (۹۵) اور "مجلّے" (دفعہ ۷۹) میں مذکور ہے کہ: "المرء مؤاخذ باقراره" (یعنی آدمی اپنے اقرار کا پابند ہے)۔ اس قاعدے کی دلیل شرعی یہ آیت کریمہ ہے: "کونوا قوامین بالقسط شهداء لله ولو علی انفسکم"[۹۶] (یعنی قائم رہو انصاف پر، گواہی دو اللہ کے لیے اگرچہ تمہارے اپنے خلاف ہو)۔ اور یہ حدیث شریف: "قل الحق ولو علی نفسک" (۹۷) (یعنی حق کہو، اگرچہ تمہارے خلاف ہو)۔

صحتِ اقرار کے لیے یہ شرط ہے کہ اقرار کرنے والا عاقل بالغ ہو اور اس پر کسی قسم کا جبر نہ کیا جائے۔ چنانچہ ایسے مقر کا اقرار معتبر نہ ہوگا جس سے جبراً اقرار کرایا گیا ہو۔ نہ نابالغ، پاگل یا اور ان جیسے مرفوع القلم لوگوں کا اقرار معتبر ہوگا۔

جب مدعا علیہ اقرار کرلے تو وہ حقوق العباد میں اپنے اقرار سے نہیں پھر سکتا، یعنی ان معاملات میں جن سے کسی بندے کا حق وابستہ ہو۔ بخلاف حقوق اللہ کے، یعنی وہ جرائم جن کی سزائیں اللہ کی طرف سے مقرر ہیں اور ان سے کوئی انسانی حق وابستہ نہیں جیسے زانی اور شراب خوار کی سزائیں۔

پس حقوق اللہ میں جمہور فقہا کے نزدیک مقر کا اپنے اقرار سے پھر جانا جائز ہے اور اس کی دلیل یہ حدیث ہے: "ادرؤ الحدود بالشبهات" (۹۸) (یعنی شبہات کے وقت سزاؤں سے درگزر کرو)۔ لیکن بعض فقہا جن میں مذہب ظاہری کے مقدین بھی ہیں، اس مسلک کے خلاف حقوق اللہ میں بھی اقرار سے پھر جانا جائز نہیں سمجھتے، اور انہوں نے حدیث مذکور کو یہ کہتے ہوئے ضعیف قرار دیا ہے کہ یہ صرف حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت عمرؓ کا قول ہے (۹۹)۔

پھر قواعد "المجامع" میں یہ قاعدہ موجود ہے: "الاقرار علی الغیر لیس بجائز۔" (یعنی غیر کے خلاف اقرار معتبر نہیں)۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اقرار کا اثر صرف مقر

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تک محدود ہے۔ بخلاف گواہی کے وہ غیر پر اثر انداز ہوتی ہے۔ چنانچہ "الاشباہ (۱۰۰) اور "مجلّہ" کے قواعد میں موجود ہے: "البینة حجة متعدیة والاقرار حجة قاصرة" (دفعہ ۷۸)' (یعنی گواہی ایسی حجت ہے جو غیر پر اثر انداز ہوتی ہے اور اقرار ایسی حجت ہے جس کا اثر مقر تک محدود ہے)۔ جیسے اگر قرض کا دعویٰ ایک سے زیادہ اشخاص پر کیا گیا' ان میں سے بعض نے تو قرضے کا اقرار کرلیا اور بعض نے اقرار نہ کیا' اس صورت میں اقرار صرف مقر ہی پر اثر انداز ہوگا کیونکہ اقرار حجت قاصرہ ہے۔ لیکن اگر مدعی اپنا دعویٰ گواہوں کے ذریعے ثابت کردے تو اس کا اثر سب پر ہوگا۔

کیا اقرار قابل تجزیہ ہے؟

اقرار کبھی تو بے کم و کاست دعوے کے مطابق ہوتا ہے اور کبھی وہ موصوف یا مرکب ہوتا ہے۔ اقرار موصوف کی صورت یہ ہے کہ مدعا علیہ دعوے کا اقرار کرنے کے بعد ایسے الفاظ بھی اضافہ کردے جن سے نتیجہ تبدیل ہوجائے۔ مثلاً" وہ کہہ دے کہ قرضہ تو ہے مگر فی الفور واجب الادا نہیں بلکہ میعادی ہے۔ اور اقرار مرکب کی صورت یہ ہے کہ مقر اپنے اقرار میں اصلی دعوے کے ساتھ کوئی ایسی بات اضافہ کردے جو اس سے وابستہ ہو۔ مثلاً" قرضہ تسلیم کرتے ہوئے وہ یہ بھی کہہ دے کہ "اس نے قرضہ ادا کردیا ہے یا مدعی نے قرضہ معاف کردیا ہے۔"

اس قسم کی صورتوں میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا مدعا علیہ مقر کے پورے قول کا اعتبار کیا جائے گا یا اس کے اقرار کا یوں تجزیہ کیا جائے گا کہ قرضے کا اقرار تو تسلیم کرلیا جائے اور مزید الفاظ کا ثبوت طلب کیا جائے؟

مسئلہ مذکورہ کے جواب میں دو نظریے ہیں: ایک مذہب حنفی اور مالکی (۱۰۱) کا نظریہ جس کی رو سے اقرار کا تجزیہ کیا جائے گا۔ پس قرضے کی حد تک تو اس کا اقرار معتبر ہوگا اور باقی کا ثبوت طلب کیا جائے گا۔ مثلاً" جب مدعا علیہ نے قرضے کا اقرار

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کرلیا پھر اس کے میعادی ہونے یا ادا کردینے کا دعویٰ کیا' اس صورت میں قرضہ تو اقرار کی وجہ سے اس کے ذمے لازم ہوگا اور قرضے کے میعادی ہونے یا ادا کردینے کا دعویٰ اسے ثابت کرنا پڑے گا۔

دوسرے نظریے کی رو سے اقرار کا تجزیہ جائز نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ اقرار ایک کلام ہے ' لہٰذا اس کے ٹکڑے نہیں کیے جاسکتے۔ مثلاً" جب مدعا علیہ میعادی قرضے کا اقرار کرے تو اسے میعاد سے پہلے قرضہ ادا کرنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا کیونکہ بقول ابن القیم الجوزیہؒ کے اس نے میعادی قرضے کا اقرار کیا ہے' اس لیے فی الفور ادائیگی پر مجبور نہ کیا جائے گا جو اس کے اقرار میں داخل نہیں۔"

اسی قسم کی روایت حماد بن سلمہ سے ہے کہ ایک شخص نے دوسرے پر ایک ہزار درہم کا دعویٰ کیا مگر اس کے پاس ثبوت نہ تھا۔ دونوں فریق عبدالملک بن .علی قاضی بصرہ کی عدالت میں اپنا مقدمہ لے گئے۔ مدعا علیہ نے اقرار کرتے ہوئے کہا کہ وہ قرضہ ادا کرچکا ہے۔ اُس وقت مدعی نے اقرار تو بطور حجت پیش کردیا اور بقیہ کلام کو چھوڑ دیا۔ اس پر قاضی عبدالمالک نے کہا کہ یا تو مدعا علیہ کے پورے کلام کو مانو یا پورے کلام کو نہ مانو۔ مذہب حنبلی کا قول مختار اور مذہب ظاہری (۱۰۴) اسی نظریے کے مطابق ہے کہ اقرار قابلِ تجزیہ نہیں۔ اور اکثر قوانین جدیدہ بھی اسی کے مطابق ہیں جیسے لبنان کی عدالت ہائے دیوانی کے اساسی قانون (دفعہ ۲۲۶۔۲۲۷) اور لبنان کی عدالت ہائے شرعیہ کی تنظیم کا قانون (دفعہ ۴۴)۔

آپ دیکھتے ہیں کہ یہی نظریہ سب سے بہتر ہے اور اسی میں عدل و انصاف کا زیادہ لحاظ رکھا گیا ہے۔ اس کی توضیحی مثال یہ ہے کہ ایک قرض خواہ نے اپنا قرضہ وصول کرنے کے بعد دوبارہ قرضے کا دعویٰ دائر کردیا ہو' درآں حالیکہ نہ تو قرض خواہ کے پاس اس بات کا ثبوت ہے کہ اس نے قرضہ دیا تھا اور نہ قرض دار کے پاس اس بات کا ثبوت ہے کہ اس نے قرضہ ادا کردیا ہے۔ پس اس صورت میں اگر قرض دار نے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اقرار قرض کے ساتھ یہ کہا کہ وہ قرضہ ادا کرچکا ہے تو اس کے پورے کلام کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا' کیونکہ اگر قرض دار کے اقرار کا تجزیہ کردیا جائے تو قرضے کی ادائیگی ثابت نہ کرسکنے کے باعث اسے دوبارہ قرضہ ادا کرنا پڑے گا۔ اور اگر وہ جھوٹ بولتے ہوئے سرے سے قرضے ہی سے انکار کردے گا تو عدم ثبوت کی بنا پر دعویٰ خارج کردیا جائے گا۔ ایسی صورتوں میں اگر اقرار کا تجزیہ جائز قرار دیا جائے تو اس سے جھوٹے لوگوں کی حوصلہ افزائی ہوگی اور سچے لوگ سزا پائیں گے۔

اس مسئلے میں مذہب شافعی کے مختلف اقوال ہیں۔ امام غزالیؒ نے یہ تفصیل کی ہے کہ اگر مدعا علیہ میعادی قرضے کا اقرار کرے تو اقرار قابل تجزیہ نہ ہوگا اور اگر قرضے کے اقرار کے ساتھ اس کے ادا کرنے کا بھی دعویٰ کرے تو اقرار کا تجزیہ ضروری ہے (۱۰۳)۔

بندِ سوم: زبانی گواہی

زبانی گواہی قبول کرنے کے شرائط

لفظ "بیّنة" لغت کے لحاظ سے بین کی مونث ہے یعنی واضح' صریح اور غیر مبہم' اور اصطلاح میں حجتِ قویہ کو کہتے ہیں[۱۰۴]' کیونکہ وہ حق کو واضح اور غالب کردیتی ہے۔ آج کل بہ لحاظ معنی اصطلاحی گواہی کی دو قسمیں ہیں: ایک تحریری گواہی اور دوسری زبانی گواہی۔ مگر فقہِ اسلامی کی کتابوں میں بیّنة کا لفظ عام طور پر دوسری قسم کے لیے ہی استعمال ہوتا ہے یعنی زبانی گواہی۔

قوانین کی رو سے زبانی گواہی بغیر کئی بار دینے اور بغیر مختلف شرائط کے قبول نہیں ہوسکتی' اس خوف سے کہ کہیں گواہ بھول نہ جائیں یا چھپا نہ لیں یا جذبہ طرف داری یا کسی کے بہکانے سے متاثر ہوکر یا رشوت کے لالچ میں آکر جھوٹی گواہی نہ دے دیں۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اسی وجہ سے زبانی گواہی قبول کرنے کے لیے بڑے سخت قوانین مقرر ہیں۔ چنانچہ بعض قوانین شہادت کی رو سے چند خاص مقامات کے سوا کسی میں بھی زبانی گواہی قابل قبول نہیں کی جاتی۔ اور کچھ قوانین ایسے ہیں جن کی رو سے زبانی گواہی ہر حال میں مقبول ہے۔ البتہ مقدمے کی نوعیت کے لحاظ سے گواہوں کی تعداد مقرر کردی گئی ہے۔

اکثر قوانین جدیدہ پہلی قسم کے ہیں کیونکہ ان کی رو سے باوجودیکہ زبانی گواہی فوجداری مقدمات میں بلا قید و شرط مقبول ہے مگر دیوانی مقدمات میں سوائے چند مخصوص حالات کے زبانی گواہی مقبول نہیں۔ چنانچہ لبنان کی عدالت ہائے دیوانی کے قانونِ اساسی کی رَو سے تحریری دستاویز کے مضمون کے خلاف ثابت کرنے کے لیے زبانی گواہی قبول نہ کی جائے گی اور نہ اُن مالی مقدمات میں قبول کی جائے گی جو پچپن لبنانی لیرہ (۱۰۵) سے زیادہ کے ہوں سوائے چند حالات مخصوص کے (۱۰۶)۔

شرع اسلامی میں جمہور فقہا کی رائے مختار کی رو سے زبانی گواہی تمام حالات میں قبول کی جائے گی۔ البتہ باختلاف مذاہب اور نوعیت مقدمہ کے لحاظ سے گواہوں کی تعداد مقرر کردی گئی ہے۔

اس کے باوجود فقہا نے صراحت کی ہے کہ گواہی میں تعداد مقرر کرنا امر تعبدی ہے جو خلافِ قیاس ثابت ہے کیونکہ صداقت کا معیار گواہ کا متدین ہونا ہے نہ کہ تعداد (۱۰۷)۔ یہاں ہم اہم مسائل کے متعلق گواہی کے درجوں کی تھوڑی سی وضاحت کرتے ہیں۔

گواہی کے درجے

اول ـــــ چار شخصوں کی گواہی: اسلام کے تمام مذاہب اس پر متفق ہیں کہ زنا کا جرم ثابت کرنے کے لیے چار شخصوں کی گواہی ضروری ہے بہ دلیل قرآن: والذین یرمون المحصنات ثم لم یاتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانین جلدة" (یعنی جو

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

لوگ باعصمت بیبیوں پر تہمت لگائیں' پھر چار گواہ پیش نہ کرسکیں تو ان کو اسی کوڑے مارے جائیں)۔ "لولا جاء واعلیه باربعة شهداء فاذ لم یاتوا بالشهداء فاؤلئک عند اللّٰه هم الکاذبون۔" (یعنی اگر وہ لوگ چار گواہ پیش نہ کرسکیں تو وہ خدا کے نزدیک جھوٹے ہیں)۔ "واللاتی یاتین الفاحشة من نسائکم فاستشهدوا علیهن اربعة منکم۔" (۱۰۸) (یعنی تمہاری بیبیوں میں سے جو بے حیائی کی مرتکب ہوں' ان کے خلاف چار مسلمان گواہ پیش کرو)۔

مسئلۂ زنا میں اتنی سخت احتیاط اور پردہ پوشی کی غرض سے رکھی گئی ہے۔ اس معاملے میں عورتوں کی گواہی معتبر نہیں' سوائے عطا اور حماد کی روایت کے کہ ان دونوں نے تین مرد اور دو عورتوں کی گواہی کو جائز قرار دیا ہے۔ اور سوائے مذہب ظاہری کے کہ اس میں ہر مرد کی بجائے دو عورتوں کی گواہی قابل قبول ہوگی' اس لیے صرف آٹھ عورتوں کی گواہی بھی قبول کرلی جائے گی (۱۰۹)۔ یہ تمام اختلافات زنا کے مسئلے میں ہیں۔ اور حسن بصریؒ نے قتل کے مسئلے کو بھی اسی پر قیاس کرتے ہوئے کہا ہے کہ قتل بھی چار گواہوں کے بغیر ثابت نہ ہوگا (۱۱۰)۔

دوم ـــــ تین شخصوں کی گواہی: امام احمد بن حنبلؒ نے کہا ہے کہ اگر ایسا شخص مفلس ہونے کا دعویٰ کرے جس کا تمول مشہور ہو تو اسے ثابت کرنے کے لیے بھی تین گواہوں کی ضرورت ہوگی اور اس بارے میں قبیصہ بن مخارق کی حدیث (۱۱۱) سے سند لی ہے۔

سوم ـــــ دو مردوں کی گواہی جس میں کوئی عورت نہ ہو: باقی معاملات میں تمام مذاہب اسلامیہ کی رو سے اثبات کے لیے دو گواہ کافی ہیں بشرطیکہ گواہوں میں اوصاف شرعیہ موجود ہوں جس کی دلیل قرآن و حدیث ہے۔

قرآن کریم میں جو دو آیات وصیت اور طلاق کے بارے میں موجود ہیں وہ یہ ہیں:

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

"شهادة بينكم اذا حضر احدكم الموت اثنان ذوا عدل منكم او آخران من غير كم" (یعنی اے ایمان والو! جب تم میں سے کسی کو موت آئے تو وصیت کے وقت دو دیانت دار گواہ ضروری ہیں خواہ تمہارے خاندان کے ہوں یا غیر)۔ "فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف واشهدوا ذوى عدل منكم واقيموا الشهادة لله" (۱۱۲) (یعنی جب مطلقہ عورتیں عدت گزرنے کے قریب پہنچ جائیں تو تمہیں اختیار ہے کہ یا تو انہیں قاعدے کے موافق اپنے نکاح میں رہنے دو یا باقاعدہ انہیں چھوڑ دو اور اپنوں میں سے دو معتبر گواہ بنالو)۔ یہی مضمون حدیث شریف میں آیا ہے: "شاهداك او يمينه" (۱۱۳) (یعنی اے مدعی! (تیرے دو گواہ یا مدعا علیہ کی قسم ہے)۔

سوائے زنا کے باقی تمام جرائم میں دو دیانت دار مردوں کی گواہی ضروری ہے۔ اور امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک بھی دو مردوں کی گواہی ضروری ہے جیسے نکاح وطلاق وغیرہ معاملات میں۔ عطاء اور حماد نیز مذہب ظاہری کے نزدیک معاملات مذکورہ میں سے کسی میں بھی عورتوں کی گواہی قبول نہ کی جائے گی جیسا کہ ہم نے ابھی بیان کیا (۱۱۴)۔

چہارم ---- دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی: (گواہوں کی) یہ شرعی تعداد ہے جسے قرآن کریم نے میعادی قرضے کی دستاویز لکھے جانے کے لیے اس آیۂ کریمہ میں بیان کیا ہے: "واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لكم يكونا رجلين فرجل وامرأتان (۱۱۵) (اور اپنے مردوں میں سے دو گواہ بنالو۔ پس اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں ہوں)۔

تمام مذاہب اسلامیہ اس مسئلے میں متفق ہیں کہ اس قسم کی گواہی مقدمات مال میں قابل قبول ہے جیسے خرید و فروخت، قرضہ، غصب اور دیگر واجبات۔ احناف کے نزدیک ایسی شہادت تمام دیوانی معاملات میں قابل قبول ہے، خواہ وہ مالی ہوں یا غیر مالی

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جیسے نکاح و طلاق۔ مگر ایسی گواہی حقوق اللہ میں مقبول نہیں یعنی ان جرائم میں جن کی سزائیں منجانب اللہ مقرر ہیں۔ اسی رائے کو "مجلۃ الاحکام العدلیہ" نے اختیار کیا ہے (دفعہ ۱۸۵)۔

مذہب اہل ظاہر کی رو سے اس قسم کی گواہی تمام حقوق العباد میں۔ سوائے زنا کے تمام سزاؤں میں قابل قبول ہے (۱۱۶)۔

پنجم --- ایک مرد کی گواہی اور مدعی کی قسم: اس قسم کی گواہی مذہب حنفی امام اوزاعی اور لیث شاگرد امام مالکؒ کے نزدیک قابل قبول نہیں لیکن باقی آئمہ مجتہدین کے نزدیک ایسی گواہی صرف مقدمات مال میں قبول کی جاسکتی ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے ایک گواہ کی گواہی پر اس طرح فیصلہ فرمایا کہ گواہی کو مضبوط فرمانے کی غرض سے مدعی سے قسم بھی لی (۱۱۷)۔ اسی کے مطابق حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ' حضرت علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ نے بھی فیصلہ کیا ہے۔

ایک مرد کی گواہی قبول کرنے والے آئمہ حدیث مذکور کا جواب یہ دیتے ہیں کہ قرآن کریم میں دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی صراحت موجود ہے۔ اور جس حدیث میں یہ ذکر ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرد اور مدعی کی قسم پر فیصلہ فرمایا' وہ خبر احاد ہے جو نص قرآنی کو منسوخ نہیں کرسکتی۔

عورتوں کی گواہی

یہ ایک تسلیم شدہ حقیقت ہے کہ عورت کو عملی زندگی کا تجربہ مرد سے کم ہوتا ہے اور زمانہ قدیم سے عورت کا یہی حال رہا ہے۔ حتیٰ کہ بعض قوانین کی رو سے تو عورت کی گواہی بالکل ہی مقبول نہیں جیسے یہودی شریعت میں (۱۱۸) یا صرف تائید مزید کی غرض سے لی جاتی ہے۔ اور تائید گواہی کی مثل سوئٹزر لینڈ کے بعض حلقوں کے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اس قانون میں ملتی ہے جو انیسویں صدی عیسوی کے اوائل تک وہاں رائج تھا' جس میں دو عورتوں کی گواہی ایک مرد کے برابر شمار ہوتی تھی۔ اسی طرح فرانس کے پرانے قانون میں عورت کی گواہی مرد کے برابر نہ تھی (۱۱۹)۔ بلکہ خود نپولین کے قانون کی رو سے اس ترمیم سے پہلے جو اٹھارویں صدی میں ہوئی وصیت اور بعض مخصص معاملات میں صرف مردوں کی گواہی قبول کی جاتی تھی اور عورتوں کی بالکل نہیں (۱۲۰)۔

چونکہ مردوں کے ساتھ میل جول نہ رکھنے کے باعث عربی عورت کو عملی زندگی کا تجربہ کم ہوتا تھا' شریعت اسلامی نے اسی کا لحاظ رکھتے ہوئے ان معاملات میں عورت کی گواہی جائز کردی ہے جو صرف عورتیں ہی جانتی ہیں۔ اور چونکہ اقتصادی زندگی میں عورتیں فطرتاً" مردوں سے کم تجربہ رکھتی ہیں لہٰذا عورت کی گواہی مرد کی آدھی گواہی کے برابر شمار ہوگی۔ چنانچہ ذیل کی آیۂ کریمہ میں میعادی قرضے کی دستاویز لکھوانے کی ترغیب دی گئی ہے : **فان لم یکونا رجلین فرجل وامراء تان ممن ترضون من الشھداء ان تضل احداھما فتذکر احداھم الاخری" (۱۲۱)** (یعنی اگر (گواہی کے لیے) دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں ہونی چاہئیں جنہیں تم پسند کرو' تاکہ اگر ایک عورت بھول جائے تو دوسری یاد دلادے)۔

عورت کی جو حیثیت اسلام نے قائم کی ہے وہ اُس حیثیت سے بدرجہا بہتر ہے جو زمانہ جاہلیت (قبل از اسلام) میں تھی کیونکہ اس زمانے میں بعض لوگ لڑکیوں کو زندہ دفن کردیتے تھے اور عورت معاشرۂ انسانی کے بہت سے حقوق سے محروم تھی جیسے حقِ وراثت وغیرہ۔

مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی کے بارے میں مذاہب اسلامیہ کا اختلاف تو ہمیں معلوم ہوگیا' اب ہم یہ بتائیں گے کہ تنہا عورتوں کی گواہی کن حالات میں مقبول ہوگی۔

حدیث شریف میں وارد ہے : **"شھادۃ النساء جائزۃ فیما لا یستطیع الرجال**

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

النظر الیہ" (۴۲) یعنی تنہا عورتوں کی گواہی صرف اُن چیزوں میں جائز ہے جنہیں مرد نہیں دیکھ سکتے)۔ تمام مذاہب اسلامیہ نے بالاتفاق اس گواہی کو قبول کیا ہے۔ چنانچہ "مجلّے" میں موجود ہے کہ معاملاتِ مال میں اُن چیزوں کے متعلق جنہیں مرد معلوم نہیں کرسکتے' تنہا عورتوں کی گواہی قبول کی جائے گی (دفعہ ۱۷۸۵)۔ مثلاً بچہ پیدا ہونے کا حال اور نسوانی عیوب وغیرہ۔ اور احناف کے سوا دیگر فقہائے جمہور کے نزدیک دودھ پلانا۔

ان مواقع پر عورتوں کی گواہی کی تعداد میں اختلاف ہے۔ حنفیہ اور حنبلیوں کے نزدیک صرف ایک عورت کی گواہی کافی ہے۔ اس کی دلیل رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک روایت ہے کہ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے بچے کی پیدائش (۴۳) میں صرف دائی کی گواہی کو جائز قرار دیا۔ نیز اس دلیل سے کہ حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ اور جناب قاضی شریحؒ وغیرہ حضرات نے ایک عورت کی گواہی پر فیصلے کیے۔ لیکن باقی آئمہ کے نزدیک گواہی کی تعداد میں اختلاف ہے۔ چنانچہ امام مالکؒ کے نزدیک دو عورتوں کی گواہی ہے جس طرح دو مردوں کی' سوائے بعض مخصوص حالات (۴۴) کے۔ اور عثمان البتی کے نزدیک تین ہونی چاہئیں اور امام شافعیؒ کے نزدیک چار۔ اس سلسلے میں امام شافعیؒ نے اپنی مسند میں عطا سے یہ حدیث روایت کی ہے:

قال فی شهادة النساء علی الشئ من امر النساء لا یجوز فیه اقل من اربع" (۴۵)

(یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نسوانی معاملات میں عورتوں کی گواہی کے بارے میں فرمایا کہ چار عورتوں سے کم گواہی جائز نہیں)۔

اُن حالات کے سوا جن سے مرد واقف نہیں ہوسکتے' آیا دیگر حالات میں تنہا عورتوں کی گواہی جائز ہے؟ امام مالکؒ کے نزدیک معاملات مال میں تنہا دو عورتوں کی گواہی اس طرح جائز ہے کہ مدعی سے قسم بھی لی جائے۔ امام احمد بن حنبلؒ کا ایک مسلک یہ بھی ہے۔ حضرت عمر بن خطاب' حضرت علی بن ابی طالب (رضی اللہ عنہما)

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اور قاضی شریحؒ سے روایت ہے کہ ان بزرگوں نے طلاق اور مہر جیسے معاملات میں تنہا چار عورتوں کی گواہی قبول کی تھی۔ اور اہل ظاہر کے نزدیک جیسا کہ ہم نے دیکھا' تمام معاملات میں عورتوں کی گواہی قبول کی جائے گی' اس اصول سے کہ دو عورتوں کی گواہی ایک مرد کی گواہی کے برابر سمجھی جائے گی (۱۲۶)۔

ایک مرد کی گواہی

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ بعض آئمہ کے نزدیک معاملات مال میں ایک مرد کی گواہی قبول ہوگی بشرطیکہ اس کی تائید مدعی کی قسم سے بھی ہو جائے' لیکن جمہور فقہا کی رائے مختار کی رو سے ایک مرد کی گواہی باوجود قسم مدعی کے بھی قبول نہ ہوگی جیسا کہ پہلے گزرا۔ یہاں عدم قبولیت کا سبب یہ ہے کہ کہیں گواہ جھوٹا نہ ہو کہ لوگوں کو اپنے حقوق اور مال سے محروم ہونا پڑے۔

قوانین قدیمہ جیسے قانون رومہ (۱۲۷)' قانون کلیسا اور فرانس کے پرانے (۱۲۸) قانون میں بھی گواہی کا یہی اصول ہے کہ ایک مرد کی گواہی کافی نہ ہوگی جب تک کہ اسی کی تائید مزید نہ ہو۔ قوانین جدیدہ بھی اسی اصول سے متاثر ہیں۔ کیونکہ ان کی رو سے معاملات دیوانی میں سوائے مخصوص حالتوں کے ایک شخص کی گواہی قبول نہیں کی جاتی جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ یا اہم مقدمات میں متعدد گواہوں کی شرط موجود ہے جیسا کہ انگریزی قانون میں کسی بڑی خیانت (۱۲۹) کا جرم ثابت کرنے کے لیے دو گواہوں کا ہونا شرط ہے۔ اسی طرح اور کئی مثالیں ہیں۔

باوجود تحقیق مذکور کے مذاہب حنفی وغیرہ نے مخصوص حالات میں ایک مرد کی گواہی کو قبول کیا ہے۔ جیسے بچہ پیدا ہونے کے معاملے میں جب کہ تنہا ایک عورت کی گواہی مقبول ہے' جیسا کہ اوپر گذرا' تو ایک مرد کی گواہی بطریق اولیٰ مقبول ہوگی۔[۱۳] اسی طرح لڑکوں کے معاملے[۱۴] میں صرف معلم کی گواہی کافی ہے۔ اور نقصان ثابت کرنے کے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

لیے ایک واقف کار مرد کی گواہی کافی ہے۔ اسی طرح گواہوں کے ایمان دار اور بے ایمان ہونے' وکیل کو معزول کرنے کی خبر دینے اور فروخت شدہ چیز میں عیب بتانے جیسے معاملات میں بھی ایک مرد کی گواہی کافی ہے۔[۱۳۲]

یہی حال ترجمان کے قول کا ہے جس سے قاضی فریقین یا گواہوں میں سے اس شخص کی گفتگو سمجھنے میں مدد لیتا ہے جو سرکاری زبان نہیں جانتا۔ چنانچہ "الاشباہ والنظائر"[۱۳۳] اور "مجلّے" میں ہے کہ: "یقبل قول المترجم مطلقا" (دفعہ ۱۷) (یعنی ترجمان کا قول ہر حال میں قبول کیا جائے گا)۔ اور ایک دیانت دار ترجمان کافی ہے۔ یہ مسلک شیخین (یعنی ابو حنیفہؒ و ابویوسفؒ) اور امام مالکؒ کا ہے' لیکن محمد بن حسنؒ اور دیگر آئمہ کے نزدیک راجح روایت یہ ہے کہ ترجمہ بھی گواہی کی مانند ہے لہٰذا ایک ترجمان مقبول نہ ہوگا۔[۱۳۴]

مزید براں جن حالات میں ایک گواہی مقبول نہیں' ان میں فقہائے حنفیہ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ گواہوں کی تعداد محض ایک امر تعبدی (امثالِ امر) ہے جس میں قیاس کو دخل نہیں کیونکہ صداقت کا معیار گواہوں کی دیانت ہے نہ کہ تعداد[۱۳۵] یعنی گواہی کی قدر و قیمت کا اعتبار ہے نہ کہ تعداد کا۔ اسی لیے علمائے مذکور کے نزدیک ترجیح گواہاں کے مسئلے میں کثرتِ تعداد کا لحاظ نہیں کیا جائے گا۔ چنانچہ بہت سے مسائل میں مقدمات کے عام قرائن کو دیکھ کر ان کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا جیسا کہ ہم عنقریب دیکھیں گے۔

آخر میں یہ بتا دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ بعض مسلمان فقہا نے ایک سچے اور دیانت دار شخص کی گواہی قبول کی ہے۔ ان میں سے ایک ابن القیمؒ الجوزیہؒ ہیں جنہوں نے کہا ہے کہ درست رائے یہ ہے کہ جو چیز حق بات کو ثابت کردے وہی گواہی ہے۔ اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی طریقے سے بھی حق ظاہر ہوجانے کے بعد ہرگز کسی کی حق تلفی نہیں کی بلکہ اس خدا نے جس کے سوا کسی کو مجال حکم

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

نہیں اور اس کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ فرمایا ہے کہ جب کسی نہ کسی طریقے سے حق ظاہر ہوجائے تو اس کی تنفیذ اور تائید ضروری ہے اور حق تلفی کرنا قطعی حرام ہے (۱۳۶)۔

اسی بناء پر ابن القیمؒ نے کہا ہے کہ اگر حاکم کو خدا کی مقرر کردہ سزاؤں کے علاوہ اور مقدمات کے موقع پر گواہی کی سچائی معلوم ہوجائے تو وہ ایک مرد کی گواہی پر فیصلہ کرسکتا ہے کیونکہ خدا نے حکام پر یہ لازم قرار نہیں دیا کہ وہ بغیر دو گواہوں کے بالکل فیصلہ ہی نہ کریں البتہ حق دار کا حق محفوظ رہنا ضروری ہے۔ خواہ دو گواہوں کے ذریعے ہو یا ایک مرد اور دو عورتوں کے ذریعے۔ مگر اس حد بندی سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ حاکم ایک گواہی پر فیصلہ ہی نہیں کرسکتا کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو ایک گواہ اور ایک قسم بلکہ صرف ایک گواہ پر بھی فیصلہ فرمایا ہے (۱۳۷)۔ یا بالفاظ دیگر یوں سمجھیے کہ جو ذرائع حاکم فیصلہ کرنے کے لیے استعمال کرتا ہے وہ ان ذرائع سے زیادہ وسیع ہوتے ہیں جنہیں حق دار اپنے حقوق کی حفاظت کے لیے اپنے دل میں سوچتا ہے (۱۳۸)۔

اس سلسلے میں ابن القیمؒ نے شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کا یہ قول بھی بطور سند پیش کیا ہے کہ قرآن کریم میں دو مرد اور ایک مرد اور دو عورتوں کا ذکر اس لیے نہیں کیا گیا کہ فیصلہ کرنے والے اس تعداد کے پابند ہیں۔ بلکہ صرف اس لیے کیا گیا ہے کہ اتنے گواہوں سے حق دار کا حق محفوظ رہتا ہے (۱۳۹)۔

ابن القیمؒ نے اپنے دعوے پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت عملی کی یہ دلیل بھی پیش کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رؤیت ہلال کے موقع پر صرف ایک اعرابی کی گواہی قبول فرمائی اور مال غنیمت کے معاملے میں بھی ایک مرد کی گواہی قبول فرمائی' جیسا کہ ابو قتادہ نے روایت کیا ہے۔ اس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نسوانی معاملات میں ایک ثقہ عورت کی گواہی قبول فرمائی اور خزیمہ کی

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

گواہی کو یہ فرماتے ہوئے دو گواہوں کے برابر قرار دیا کہ : "من شهد له خزيمة فحسبه" (۱۳۰) (یعنی جس کی گواہی خزیمہ دے دے تو کافی ہے)۔

اس آخری حدیث کو احناف نے اپنے اس قول کی تائید میں پیش کیا ہے : "جو چیز خلاف قیاس ثابت ہو اس پر دوسری چیز قیاس نہیں کی جاسکتی۔" مگر ابن القیمؒ نے اسے اس بات کی دلیل قرار دیا ہے کہ ایک گواہ پر فیصلہ کرنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ خزیمہ کے لیے مخصوص ہے اور خزیمہ سے بہتر یا خزیمہ کے ہم رتبہ صحابہ (رضوان اللہ علیہم اجمعین) پر اس کا اطلاق نہیں ہوسکتا۔ پس اگر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ یا حضرت عمر رضی اللہ عنہ یا حضرت عثمان رضی اللہ عنہ یا حضرت علی رضی اللہ عنہ یا حضرت ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ گواہی دیں تو ان حضرات میں سے تنہا ہر ایک کی گواہی پر بطریق اولیٰ فیصلہ ہوگا۔ بالفاظ دیگر ابن القیمؒ فرماتے ہیں کہ حدیث مذکور میں تنہا خزیمہ کی گواہی قبول کرنے کی اصل وجہ خزیمہ کی سچائی ہے۔ اسی پر قیاس کرتے ہوئے قاضی ہر اس شخص کی تنہا گواہی پر فیصلہ کرسکتا ہے جس کی سچائی پایۂ ثبوت کو پہنچ جائے۔ نیز یہ کہ حدیث مذکور کتاب اللہ کے خلاف نہیں بلکہ دیگر احادیث کی طرح اس کے موافق ہے۔ اور جیسا کہ آئمہ نے بیان کیا ہے : "يفسره و يبين مراد الله منه و يقيد مطلقه" (یعنی حدیث دراصل کلام اللہ کی تفسیر ہے جو اس کے حقیقی مقصد کی وضاحت کرتی ہے اور غیر معین مفہوم کو معین کرتی ہے)۔

علاوہ ازیں یہی مسلک ان قضاۃ مسلمین کا ہے جو تاریخ میں مشہور ہیں جیسے شریحؒ اور زرارہ بن ابی اوفی وغیرہ، کیونکہ یہ بزرگ جب کسی کی سچائی معلوم کرلیتے تھے تو تنہا اسی کی گواہی پر فیصلہ صادر فرماتے تھے۔ یہی قول ابوداؤدؒ نے بھی اپنی سنن میں اختیار کیا ہے۔ چنانچہ انہوں نے فرمایا ہے : باب اس حاکم کے بیان میں جب اسے ایک گواہ کی سچائی معلوم ہوجائے تو اسے اس کے مطابق فیصلہ کرنا جائز ہے (۱۳۱)۔ اسی طرح قاضی ایاس بن معاویہ (متوفی ۱۲۲ھ) کے بارے میں روایت ہے کہ انہوں نے تنہا

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

عبدالعزیز بن سعید کی گواہی جائز قرار دی (۱۴۲)۔

شرائطِ دیانت و عدالت

علاوہ گواہوں کی تعداد کے جس کا بیان ہم اوپر کر چکے ہیں، گواہ کا دیانت دار ہونا بھی شرط ہے۔ چنانچہ اس شخص کی گواہی مقبول نہ ہوگی جو جھوٹا اور بدکردار مشہور ہو۔ بعض مذاہبِ اسلامیہ کے نزدیک جن میں "مجلّہ" بھی شامل ہے، گواہوں کا ایمان دار ہونا خانگی زندگی اور بیرونی زندگی دونوں لحاظ سے ضروری ہے (۱۴۳)۔

اسی طرح کسی شخص کے خلاف ایسے شخص کی گواہی قبول نہ کی جائے گی جو اس سے دنیاوی عداوت رکھتا ہو اور نہ کسی شخص کے حق میں ایسے شخص کی گواہی قبول کی جائے گی جو اس سے ایسا تعلق رکھتا ہو جس کی بنا پر یہ خیال کیا جاسکے کہ گواہ اسے قرضے سے بچانے یا نفع پہنچانے کے لیے گواہی دے رہا ہے۔ مثلاً" گواہ اس کا رشتہ دار ہو یا ملازم ہو یا شریک ہو یا ضامن ہو یا اور کچھ اسی قسم کا تعلق رکھتا ہو۔

اس کی مثال یہ ہے کہ باپ کی گواہی بیٹے کے حق میں اور بیٹے کی گواہی باپ کے حق میں جائز نہ ہوگی مگر ان میں سے ہر ایک کی گواہی دوسرے کے خلاف جائز ہوگی۔ اسی طرح بیوی اور شوہر میں ایک کی گواہی دوسرے کے خلاف تو جائز ہے لیکن ایک کی گواہی دوسرے کے حق میں جائز نہیں، بخلاف امام شافعیؒ کے کہ ان کے نزدیک ایک کی گواہی دوسرے کے حق میں بھی جائز ہے (۱۴۴)۔

البتہ ایمان داری کی شرائط سستا" دیکھی جائے گی، یعنی یہ کہ گواہ کے دیانت دار ہونے کا اندازہ اس کے ماحول سے کیا جائے گا۔ اسی بناء پر مذہب مالکی کے بعض آئمہ نے چھوٹے چھوٹے معاملات میں ایسی گواہی پر فیصلہ کرنے کو جائز قرار دیا ہے جو کسی غیر دیانت دار گواہ نے یا ایسے گواہ نے دی ہو جس کی دیانت داری معلوم نہ ہو (۱۴۵)۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

بہرحال مباحثِ مذکورہ تفصیل طلب ہیں۔ مثلاً" نابینا اور لڑکے کی گواہی قبول کرنے میں اختلافات وغیرہ۔ مگر ہم ان کی تفصیل میں نہ جائیں گے ورنہ ہم اپنے اصل موضوع سے' جو قواعدِ عامہ سے متعلق ہے' دور ہٹ جائیں گے (۱۴۶)۔

گواہ سے قسم لینا

گواہ سے قسم لینے میں شرعِ اسلامی کے دو قول ہیں: ایک یہ کہ اس سے قسم لینا ضروری نہیں کیونکہ" گواہی میں قسم کا مفہوم ضمناً" شامل ہے۔ یہی احناف کے نزدیک ظاہر الروایہ ہے جو ان کی معتبر کتابوں میں موجود ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ گواہ سے قسم لینا ضروری ہے۔ چونکہ دورِ حاضر میں گواہ کی دیانت داری کا علم نہیں ہوتا لہٰذا اس کی گواہی کے استحکام کے لیے قسم لینا ضروری ہے۔ امام ابن ابی لیلیٰ وغیرہ اسلاف قضاۃ کا یہی قول ہے اور ابن نجیم حنفی نے بھی اسی قول کو ترجیح دی ہے' اور مشہور حنبلی امام ابن القیم الجوزیہ رحمتہ اللہ علیہ نے بھی یہی قول اختیار کیا ہے۔ چنانچہ انہوں نے کہا ہے: "جب حاکم کو گواہوں کی دیانت داری کے بارے میں شک ہو تو ان سے قسم لینا بہتر ہے۔" اسی طرح مذہب مالکی میں ہے کہ جب قاضی کو گواہ پر شکر ہو تو اس سے حلف لے (۱۴۷)۔

"مجلۃ الاحکام العدلیہ" نے اسی دوسرے قول کو اختیار کیا ہے اور تصریح کی ہے کہ جب وہ شخص جس کے خلاف گواہی دی جائے' فیصلے سے پیشتر حاکم پر زور دے کہ وہ گواہوں سے یہ قسم لے کہ انہوں نے جھوٹی گواہی نہیں دی اور قسم کے ذریعے گواہی کو تقویت بھی پہنچے تو حاکم کو لازم ہے کہ گواہوں سے قسم لے اور ان سے کہے: اگر تم قسم کھاؤ گے تو تمہاری گواہی قبول کروں گا ورنہ نہیں (دفعہ ۱۷۲۷)۔

قوانین جدیدہ میں بہرصورت یہ ضروری ہے کہ گواہی سے قبل گواہ سے قسم لی جائے۔ اسی اصول کی بنا پر لبنان کی عدالت ہائے دیوانی کے قانون اساسی میں مذکور ہے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کہ گواہی دینے سے پہلے گواہ کے لیے ضروری ہے کہ وہ سچی گواہی دینے کی قسم کھائے (دفعہ ۲۷۲) (۴۳۸)۔

تواتر

جب دو گواہیاں متضاد ہوں تو جمہور فقہا کے نزدیک کثرت تعداد کے سبب کسی کو ترجیح حاصل نہ ہوگی (۴۳۹)۔ اسی بنا پر "مجلّے" میں مذکور ہے "گواہوں کی کثرت کا اعتبار نہیں' یعنی کسی فریق کے گواہوں کو دوسرے فریق کے گواہوں پر کثرت تعداد کی وجہ سے ترجیح دینا لازم نہیں تاوقتیکہ ان کی کثرت حدِ تواتر کو نہ پہنچ جائے۔" (دفعہ ۱۷۳۲)۔

تواتر کے لغوی معنی ہی چیزوں کا یکے بعد دیگرے مسلسل آنا' اور اصطلاحی معنی یہ ہیں کہ اتنے کثیرالتعداد لوگوں سے مسلسل ایک خبر کا آنا کہ وہ حد یقین تک پہنچ جائے (۱۵۰)۔ اور "مجلّے" میں تواتر کی تعریف اس طرح کی گئی ہے: "کوئی خبر اتنے لوگ بیان کریں جن کا جھوٹ بولنا از روئے عقل محال ہو" (دفعہ ۱۷۷۴)۔ یہ تعریف دراصل خبر متواتر کی ہے نہ کہ تواتر کی کیونکہ بقول آمدی تواتر خبر کو نہیں کہتے بلکہ خبر کے مسلسل بیان کرنے کو کہتے ہیں۔

جمہور فقہا کے نزدیک تواتر سب سے زیادہ قوی ہے (۱۵۱)۔ "مجلّے" میں مذکور ہے کہ تواتر کے ذریعے ایسا یقین حاصل ہوتا ہے جس کے خلاف کوئی گواہی معتبر نہیں (دفعہ ۱۷۳۳)۔ تواتر میں یہ بھی شرط ہے کہ وہ عقلاً" اور بداھۃً دونوں طرح ممکن ہو اور اس سے حقیقی یقین حاصل ہوجائے۔

خبر متواتر بیان کرنے والوں کی تعداد میں اختلاف ہے لیکن "مجلّے" نے رائے مختار اختیار کرتے ہوئے اس کے لیے کوئی تعداد مقرر نہیں کی' بلکہ صرف یہ ضروری سمجھا ہے کہ خبر متواتر میں بیان کرنے والوں کی تعداد اتنی ہو کہ کسی جھوٹ بات پر ان کا متفق ہوجانا عقلاً" محال ہو (دفعہ ۱۷۳۵) اس لیے تعداد مقرر کرنے کا معاملہ قاضی کی

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فراست پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ لیکن اس اصول کے لحاظ سے تعداد کے بارے میں مختلف آراء ہیں چنانچہ "دائرة الفتوٰی للمشیخة الاسلامیة العثمانیة" نے تواتر کے لیے کم از کم بیس خبر دینے والوں کی تعداد مقرر کی ہے (۱۵۲)۔ اسی طرح عثمانیہ ہائی کورٹ نے ان کی تعداد کم از کم پچیس مقرر کی ہے (۱۵۳)۔

"مجلۃ الاحکام العدلیہ" میں تواتر کے بارے میں وہی حکم ہے جو اوپر بیان ہوا لیکن اب عملی طور پر یہ حکم پسندیدہ نہیں رہا۔ چنانچہ شام اور لبنان میں بروئے قرارداد سفارت فرانسیسی ۱۹۳۶ء میں اسے بالکل ترک کر دیا گیا ہے (۱۵۴)۔ اور تواتر بمعنی مذکور قوانین جدیدہ میں تو بالکل ہی غیر معروف ہے یعنی کسی چیز کو اتنے لوگوں کا مسلسل بیان کرنا کہ درجۂ یقین تک پہنچ جائے۔

البتہ قوانین جدیدہ میں ایسا مفہوم ضرور موجود ہے جو تواتر کے قریب ہے یعنی ایسی گواہی جو عام شہرت پر مبنی ہو (۱۵۵) مگر وہ عام شہرت بھی گواہی کے معاملے میں سوائے خاص مواقع کے کہیں مقبول نہیں (۱۵۶)۔ جیسا کہ لبنان کی عدالت ہائے دیوانی کے اصول اساسی میں موجود ہے کہ سنی ہوئی گواہی مقبول نہیں' سوائے اس خاص صورت کے جس میں اسے قبول کرنے کی قانونی صراحت موجود ہے جیسے مہلت دینے اور بدنیتی کی سزا (دفعہ ۲۲۵)۔ اسی طرح مذہب مالکی میں سنی ہوئی گواہی صرف معدودے چند مواقع پر کافی سمجھی جاتی ہے اور ایسی بات کے لیے جو مشہور ہو' صرف دو گواہ کافی ہوتے ہیں (۱۵۷)۔

گواہی کا جانچنا

گواہیاں سننے کے بعد آیا قاضی کو انہیں جانچنے کا حق ہے یا وہ ان گواہیوں کے مطابق فیصلہ کرنے پر مجبور ہے؟ اس سوال کے جواب میں دو قول ہیں:

پہلے قول کی رو سے گواہوں کی گواہیاں سننے کے بعد قاضی کے لیے ان کے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مطابق فیصلہ کرنا ضروری ہے اور اسے گواہوں کو جانچنے اور اپنی رائے سے کام لینے کا کوئی حق حاصل نہیں اور یہی اصول قوانین قدیمہ میں اختیار کیا گیا ہے' جیسے کہ فرانس کا قانون جو اٹھارویں صدی میں رائج تھا' اور جیسے آسٹریا کی عدالت ہائے دیوانی کا پرانا قانون (۱۵۸)۔ ان سب قوانین میں جو تعداد گواہان از روئے قانون مقرر ہے' وہ اثبات مدعا کے لیے کافی ہے اور جج اس کے مطابق فیصلہ کرنے کا پابند ہے۔

دوسرے قول کی رو سے گواہی صرف اثبات دعویٰ اور انکشاف حقیقت کا ایک ذریعہ ہے اس لیے جج کو اپنی فکر و رائے سے یہ جانچنے کا حق حاصل ہے کہ گواہی کہاں تک صحیح ہے اور جب وہ صحت گواہی کے بارے میں بالکل مطمئن ہوجائے تو اسے اس کے مطابق فیصلہ کرنا چاہیے۔ اور اگر جج گواہی سے مطمئن نہ ہو تو اسے اختیار حاصل ہوگا کہ گواہی قبول نہ کرے۔ اکثر قوانین جدیدہ میں اسی رائے کو اختیار کیا گیا ہے۔ لبنان کی عدالت ہائے دیوانی کے قانون اساسی میں اس کی مثال یہ بیان کی گئی ہے کہ جو عدالت مقدمات کا فیصلہ کرتی ہے وہ گواہی کو جانچ بھی سکتی ہے' اور گواہی کی جانچ اور پڑتال میں مراجعت کی گنجائش نہیں (دفعہ ۲۷۸) (۱۵۹)۔

لیکن شرع اسلامی نے درمیانی رائے اختیار کی ہے۔ چنانچہ اس کی رو سے پہلی رائے کی مانند شہادت لینے کے بعد جج کو اس کے مطابق ضرور فیصلہ کردینا چاہیے حتیٰ کہ گواہی ختم ہوجانے کے بعد فیصلہ کرنے میں تاخیر جائز نہیں البتہ اگر تاخیر بہ امید مصالحت یا مدعی کے مہلت مانگنے پر کی جائے تو جائز ہے۔ مگر جب گواہی سچی ہو اور اس کا ہر گوشہ حقیقت کے مطابق ہو تو شرع اسلامی نے بنظر احتیاط قبول شہادت کے لیے چند سخت شرائط ضروری قرار دی ہیں جن میں سے ایک گواہوں کا ایمان دار ہونا بھی ہے۔

دیانت دار ہونے کی شرط کے پیش نظر قاضیوں کے لیے اس بات کی گنجائش ہے کہ ایسے گواہوں کی گواہی قبول نہ کریں جن کا چال چلن اچھا نہ ہو اور ان کا قول قابل

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اعتماد نہ ہو۔ اسی لیے اکثر مذاہب نے قاضی کے لیے یہ شرط مقرر کردی ہے کہ وہ لوگوں کی نیک چلنی کے بارے میں پوشیدہ اور علانیہ تحقیق کرے جیسا کہ "مجلّے" میں وارد ہے کہ: "گواہوں کے چال چلن کی تصدیق اس طبقے سے کی جائے گی جس سے وہ تعلق رکھتے ہیں یعنی اگر گواہ طالب علم ہوں تو ان کے چلن کی تصدیق ان کے مدرسے کے کسی مدرس اور وہاں کے دیگر معتبر لوگوں سے کی جائے گی اور اگر وہ تجارت پیشہ ہوں تو ان کے چال چلن کی تصدیق تاجروں سے کی جائے گی" (دفعہ ۱۷۱۷)۔ اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ مشائخ اسلام اور حکومت عثمانیہ (۱۴۰) کے مفتیوں نے حکم دیا ہے کہ اگر ججوں کو گواہی کی صداقت میں شک ہو تو انہیں لازم ہے کہ بذات خود ان کے حالات کی تفتیش کریں اور سرٹیفکیٹ کا اعتبار نہ کریں۔

بعض مسلمان فقہا نے دوسری رائے کو بھی اختیار کیا ہے' جیسا کہ پہلے گزرا۔ چنانچہ بعض فقہا نے تسلیم کیا ہے کہ چونکہ گواہی پر فیصلہ کردینے کی پابندی خلاف قیاس ہے لہٰذا یہ مناسب نہیں کہ گواہی کو فیصلہ کرنے کے لیے لازمی حجت قرار دیا جائے کیونکہ گواہی بھی ایک خبر ہے جس میں سچ اور جھوٹ دونوں کا احتمال ہے۔ اور بعض فقہا جیسے ابن القیم الجوزیہؒ کے نزدیک قاضی کا فرض ہے کہ کسی نہ کسی طریقے سے معاملے کی اصلیت معلوم کرے خواہ وہ ایک سچے گواہ کے ذریعے ہی سے ہو۔ ان کی رائے میں گواہی تو حق و انصاف تک پہنچنے کا صرف ایک ذریعہ ہے۔ اور حق کی حفاظت اور اسے بروئے کار لانا ضروری ہے۔ اسی بنا پر ابن نجیمؒ نے بھی کتاب "الاشباہ" میں کہا ہے کہ اگر قاضی کو کسی معاملے میں شک ہوجائے تو وہ فیصلے میں تاخیر کرسکتا ہے (۱۴۱)۔ اور یہ اصول جیسا کہ آپ دیکھتے ہیں ایک انصاف پسند قاضی کے لیے بڑا دانش مندانہ طریق کار ہے جس کے ذریعے وہ بذات خود گواہی کو جانچ سکتا ہے۔ جب وہ گواہی کے بارے میں بالکل مطمئن ہوجائے تو اس کے مطابق فیصلہ کرے۔ اور اگر اسے گواہی میں شک و شبہ باقی رہے تو قبول نہ کرے تاکہ وہ اس بارے میں مطمئن

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہوسکے کہ اس نے اپنا وہ فریضہ ادا کردیا جو شرع اسلامی نے اس پر آیہ کریمہ کی رو سے عائد کیا تھا: "و اذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل" (۱۴۲) (یعنی (اے مسلمانو!) جب تم لوگوں کے معاملات کا فیصلہ کیا کرو تو عدل و انصاف کے ساتھ کرو)۔

متضاد گواہی

یہاں آخری سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا مدعا علیہ کو جائز ہے کہ مدعی کی گواہی کے مقابلے میں شہادت نقیض پیش کرے؟ اس سوال کا جواب ذرا تفصیل طلب ہے۔ پس اگر مدعا علیہ کے پاس اپنے بری الذمہ ہونے کا ایسا ثبوت موجود ہے جس کے ذریعے وہ مدعی کے دعوے کی تردید کرسکتا ہے' تو جمہور فقہا کے نزدیک بالاتفاق وہ شہادت نقیض پیش کرسکتا ہے (۱۴۳)۔ لیکن اگر مدعا علیہ کے پاس اس قسم کا ثبوت موجود نہ ہو تو بھی اسے گواہوں کی دیانت پر تنقید کرتے ہوئے ایسی گواہی پیش کرنے کا حق حاصل ہوگا جو مدعی کی گواہی کو کمزور کردے (۱۴۴)۔

اکثر قوانین جدیدہ اصولِ مذکور سے بھی آگے بڑھ گئے ہیں چنانچہ ان کی رو سے مدعا علیہ ہر حالت میں مدعی کی گواہی کے خلاف ثبوت پیش کرسکتا ہے۔ جیسے لبنان کی عدالتوں کے قانون اساسی میں مذکور ہے کہ: "یہ ضروری نہیں کہ جج کے فیصلے میں (جو گواہ گزرنے کے بعد کیا گیا ہو) اس امر کی اجازت بالصراحہ دی گئی ہو کہ مدعا علیہ مدعی کے خلاف گواہانِ نقیض پیش کرسکتا ہے کیونکہ ہر تحقیق کے بعد تحقیقِ نقیض کا جواز یقیناً باقی رہتا ہے" (دفعہ ۲۵۵)۔

اصول مذکور کی بنا پر یہ بھی ضروری نہیں کہ نیک چلنی کا سرٹیفکیٹ طلب کیا جائے۔ چونکہ "مجلّے" کی دفعہ ۱۷۶۱ کی رو سے نیک چلنی کی تصدیق ضروری ہے اس لیے لبنان کے قانون مجریہ ۲۹ مئی ۱۹۳۹ء کی رو سے نیک چلنی کی تصدیق جج کی رائے پر موقوف ہے خواہ وہ اس کے لیے احکام جاری کرے یا نہ کرے۔ حتیٰ کہ لبنان کی

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

عدالت ہائے دیوانی کے اصول اساسی میں تو تصدیق نیک چلنی کے طریقے ہی کو ترک کردیا گیا ہے اور جج کو اس بات سے بالکل روک دیا گیا ہے کہ وہ اس کے لیے احکام جاری کرے (دفعہ ۳۷۸ کا آخری فقرہ)۔

بندِ چہارم: قسم

قسم لینا

ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ دلائل شرعیہ تین ہیں: اقرار' گواہی اور قسم۔ اگر کسی نے اپنے حق کا دعویٰ دوسرے پر کیا اور مدعا علیہ نے دعویٰ تسلیم نہ کیا' اس صورت میں اگر مدعی گواہی پیش نہ کرسکے تو اسے چاہیے کہ مدعا علیہ سے قسم لے ورنہ اس کا دعویٰ خارج کردیا جائے گا۔ اور اس کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ ایک مرتبہ آپ نے مدعی سے فرمایا کہ "الک بینۃ" (کیا تیرے پاس گواہ ہے؟) مدعی نے عرض کیا کہ نہیں۔ اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "لک الیمین" (تجھے قسم لینے کا حق ہے)۔ اس نے عرض کیا کہ وہ بے دھڑک قسم کھالے گا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "لیس لک الا ھذا شاھداک او یمینہ" (۴۵) (یعنی تیرے لیے صرف دو ہی صورتیں ہیں یا تو دو گواہ پیش کر یا مدعاعلیہ قسم لے)۔

قسم صرف اللہ کی صحیح ہوگی بدلیل حدیث ذیل: "من کان حالفا" فلا یحلف الا باللہ" (۴۶) (یعنی جو شخص قسم کھائے وہ صرف اللہ کی قسم کھائے)۔ قسم صرف مقدمات مال میں رکھی گئی ہے' فوجداری مقدمات کے لیے نہیں ہے۔ ان دونوں قسم کے مقدمات کے علاوہ دیگر قسم کے مقدمات میں اختلاف ہے کہ ان میں قسم جائز ہے یا نہیں۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جب مدعا علیہ سے قسم لی جائے تو تین حال سے خالی نہیں: یا تو وہ قسم کھالے گا یا قسم سے انکار کرے گا اور یا وہ مدعی سے قسم لے گا۔ اب ہم مختصر طور پر انہی کی وضاحت کریں گے (۱۶۷)۔

مدعا علیہ کی قسم

اگر مدعا علیہ سے قسم لی جائے اور وہ قسم کھالے کہ وہ بری الذمہ ہے تو مدعی کا دعویٰ خارج کردیا جائے گا۔ اس مسئلے میں کسی کا اختلاف نہیں مگر ہاں اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ قسم کھانے کے بعد گواہی قبول ہوگی یا نہیں۔ یعنی جب مدعی مدعا علیہ سے قسم لے چکے، پھر اپنے دعوے پر گواہی پیش کردے تو وہ گواہی قبول ہوگی یا نہیں؟ اس مسئلے میں تین قول ہیں: پہلا قول یہ ہے کہ قسم کمزور دلیل ہے جس سے کسی مقدمے کا قطعی فیصلہ نہیں ہوسکتا لہٰذا اس کے بعد بھی گواہی مقبول ہوگی کیونکہ گواہی اصل ہے اور قسم اسکی قائم مقام۔ پس جب اصل موجود ہو تو قائم مقام کے ذریعے فیصلہ نہیں کیا جاسکتا۔ یہی اصول حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے اختیار کیا تھا، چنانچہ آپ نے فرمایا کہ: **الیمین الفاجرة احق ان تردد من البینة العادلة۔**" (یعنی سچی گواہی کی موجودگی میں جھوٹی قسم رد کردینے کے لائق ہے)۔ اور قضاۃ سلف میں سے ایک گروہ نے یہی مسلک اختیار کیا ہے۔ چنانچہ حضرت امام بخاریؒ نے طاؤسؒ اور ابراہیمؒ اور شریحؒ کی روایت بیان کی ہے کہ انہوں نے کہا: "سچی گواہی جھوٹی قسم سے زیادہ قابل قبول ہے۔" اور حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

لیکن "مجلۃ الاحکام العدلیہ" میں اس مسئلے کے متعلق کوئی صریح حکم موجود نہیں بلکہ اس نے بھی اس مسئلے میں کتب حنفیہ کی طرف رجوع کیا ہے۔ یعنی قول اول کی طرف جیسا کہ آپ اس کی مستند شروح میں پائیں گے (۱۶۸)۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مگر مسئلہ ہذا دو وجہ سے عملاً نادر الوجود ہے: اول اس لیے کہ حضرت امام اعظمؒ کی رائے مختار کی رو سے یہ صورت اسی وقت ممکن ہے جب مدعی گواہی پیش کرنے سے قاصر ہو (۱۶۹)۔ دوسرے اس لیے کہ "مجلّے" میں اس امر کی تصریح کی گئی ہے کہ اگر مدعی کہہ دے کہ اس کے پاس کوئی گواہ نہیں اور پھر گواہ پیش کرنا چاہے' یا کہے کہ اس کے پاس صرف ایک گواہ ہے' پھر کہے کہ دوسرا گواہ بھی ہے' اس صورت میں اس کا قول قابل قبول نہ ہوگا (۱۷۰)۔

دوسرا قول امام مالکؒ کا ہے کیونکہ انہوں نے مدعی کے لیے یہ جائز قرار دیا ہے کہ وہ مدعا علیہ سے قسم لینے کے بعد اپنے دعوے کی صداقت کے لیے گواہ پیش کرے مگر شرط یہ ہے کہ قسم لینے سے پہلے مدعی کو گواہ کا علم نہ ہو۔ لیکن اگر وہ گواہ کا علم رکھتے ہوئے پہلے مدعا علیہ سے قسم لے' پھر گواہ پیش کرنا چاہے تو وہ گواہی قبول نہ کی جائے گی کیونکہ قسم لینے کے بعد مدعی کو گواہ پیش کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ بعض اصحاب شافعی کا بھی یہی قول ہے جیسے امام غزالیؒ وغیرہ۔

تیسرے قول کی رو سے متنازع فیہ معاملے کے لیے قسم فیصلہ کن چیز ہوگی اور اس کے بعد مدعی کی گواہی کی سماعت جائز نہ ہوگی۔ ایک تو اس لیے کہ مدعی کا قسم لینا اس کے باقی حق کو ختم کردے گا' پس گواہی کا حق ختم ہوجانے کے بعد گواہی قابلِ قبول نہ ہوگی۔ دوسرے اس لیے کہ جس طرح گواہی پیش کرنے کے بعد مدعی کو سچا سمجھا جاسکتا ہے اور انکار کرنے والے کی قسم نظرانداز کردی جاتی ہے' اسی طرح قسم کھانے کے بعد مدعا علیہ کو سچا سمجھا جائے گا اور مدعی کی طرف سے گواہی معتبر نہ ہوگی۔ مذہب ظاہری کے مقلدین اور ابن ابی لیلیٰ اور ابو عبید وغیرہم بھی اسی رائے کے قائل ہیں۔

یہی آخری نظریہ قوانین جدیدہ میں اختیار کیا گیا ہے۔ چنانچہ فرانس کے قانون دیوانی کی دفعہ ۱۳۴۳ میں موجود ہے کہ قسم اس لیے فیصلہ کن چیز شمار ہوتی ہے کہ تنازعات ختم ہوں اور مقدمات کے لیے کوئی حد مقرر ہوجائے کہ وہ زیادہ طولانی نہ

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہوجائیں۔ فرانس کے اکثر اربابِ عدالت اور ماہرین قانون نے وضاحت کرتے ہوئے کہا ہے کہ قسم ایک قسم کا عدالتی معاہدہ ہے جو مصالحت کے مشابہ ہے اور دونوں فریق اس سے اور اس کے نتیجے سے وابستہ ہیں (۱۷۱)۔

اور اسی طرح لبنان کی عدالت ہائے دیوانی کے قانون اساسی (دفعہ ۲۳۴) میں مذکور ہے کہ جب مدعا علیہ قسم کھالے تو مدعی کو یہ حق حاصل نہ ہوگا کہ مدعا علیہ کی قسم کو جھوٹا ثابت کرنے کے لیے دلیل پیش کرے۔ علاوہ بریں حسب قرارداد عدالتی اگر قسم کا جھوٹا ہونا ثابت ہوجائے تو گھاٹے میں رہنے والے فریق کو حق حاصل ہوگا کہ وہ ہرجانہ طلب کرے (ٹنہ ۱)۔

مدعا علیہ کے انکار پر مدعی سے قسم لی جائے گی

ہم نے اوپر جو کچھ بیان کیا وہ اس صورت میں ہے کہ جب مدعا علیہ قسم کھالے۔ جب وہ قسم نہ کھائے یا قسم کھانے سے انکار کردے تو آیا اس کے محض انکار پر اس کے خلاف فیصلہ کیا جائے گا یا مدعی سے قسم لی جائے گی؟ اس مسئلے میں بھی مختلف مذاہب ہیں۔

مذہب حنفیہ اور امام احمد بن حنبلؒ کی ایک روایت کے مطابق قسم سے انکار کرنا اقرار کے مرادف ہے۔ پس اگر مدعا علیہ قسم سے انکار کردے گا تو گویا اس نے مدعی کے حق کا اقرار کرلیا کیونکہ اگر وہ سچا ہوتا تو قسم سے انکار نہ کرتا۔ اور انکار دونوں طرح ہوسکتا ہے: صراحتاً ہو یا خاموشی کے ذریعے جو انکار کی دلیل ہے۔

قول اول کی رو سے مدعی سے قسم نہیں لی جائے گی۔ یعنی مدعی سے اپنے دعوے میں سچا ہونے پر نہ تو مدعا علیہ کی خواہش پر قسم لی جائے گی اور نہ خواہش کے بغیر۔ یہی اصول "مجامع" کے قواعد کلیہ میں اختیار کیا گیا ہے (۱۷۳) کہ "قسم ہمیشہ انکار پر لازم آتی ہے۔" اور اس کی دلیل یہ حدیث شریف ہے: "البینة علی المدعی والیمین

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

علی من انکر" جیسا کہ پہلے گزرا۔ پس یہ حدیث مطلق ہے اور اس میں کوئی ایسا حکم نہیں ہے جس سے یہ ثابت ہو کہ مدعی سے قسم لی جائے گی۔ یہی حکم "مجلۃ الاحکام العدلیہ" نے اختیار کیا ہے (دفعہ ۱۸۲۰)۔

مگر باقی آئمہ کے نزدیک اور امام احمد بن حنبلؒ کی دوسری روایت کی رو سے مدعا علیہ کا قسم کھانے سے صرف انکار کردینا اس بات کے لیے کافی نہیں کہ اس کے خلاف فیصلہ کردیا جائے کیونکہ یہ ایک کمزور دلیل ہے لہٰذا اس کی تقویت کے لیے مدعا علیہ کے بلا طلب مدعی سے اس بات پر قسم لینا ضروری ہے کہ وہ اپنے دعوے میں سچا ہے۔ پس اگر وہ قسم کھالے گا تو اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا ورنہ دعویٰ خارج کردیا جائے گا۔ اس مسئلے کا استدلال یہ ہے کہ جو حدیث ہم نے بیان کی (الیمین علی المدعی علیہ) اور اس میں مدعا علیہ کے قسم کھانے سے انکار کا ذکر نہیں ہے۔ نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک روایت ہے کہ آپ نے مدعی سے قسم لینے کا فیصلہ فرمایا (۱۷۴)۔ امام مالکؒ نے اس قول کو مقدماتِ مال کے ساتھ مخصوص کیا ہے اور امام شافعیؒ نے تمام مقدمات کے لیے فرمایا ہے۔ مگر امام شافعیؒ کے بعض مقلدین مثلاً امام غزالیؒ نے مدعی سے قسم لینے کو اس صورت میں ناجائز قرار دیا ہے جب وہ بادشاہ ہو (۱۷۵)۔ شیعہ امامیہ کا مسلک بھی یہی ہے کہ مدعی سے قسم لی جائے (۱۷۶)۔

آخر میں یہ معلوم ہونا چاہیے کہ مذہب ظاہری کے مقلدین اور ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک یہ ہے کہ قسم کھانے سے انکار کی صورت میں بالکل کوئی فیصلہ نہ کیا جائے گا اور نہ سوائے بعض صورتوں کے مدعی سے قسم لی جائے گی۔ ان حضرات کے نزدیک جب مدعی کے پاس گواہ نہ ہوں اور مدعا علیہ قسم کھانے سے انکار کردے تو اسے قسم کھانے پر مجبور کیا جائے گا' خواہ وہ چاہے یا نہ چاہے۔ بالفاظ دیگر مدعا علیہ کے لیے دو ہی صورتیں ہیں یا تو وہ مدعی کے حق کا اقرار کرے اور یا اس کی تردید کرتے ہوئے اپنے بری الذمہ ہونے پر قسم کھائے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اکثر قوانین جدیدہ نے (جنہوں نے قسم جائز قرار دی ہے) درمیانی رائے اختیار کی ہے۔ ادھر تو ان کے نزدیک مذہب حنفی کی طرح مدعا علیہ کے قسم کھانے سے انکار کی صورت میں اس کے خلاف فیصلہ کیا جائے گا ار اُدھر باقی مذاہب اسلامیہ کی طرح مدعا علیہ کو حق حاصل ہوگا کہ وہ مدعی سے قسم لے۔ چنانچہ اس درمیانی زاویہ نگاہ سے اگر مدعی مطلوبہ قسم کھالے کہ وہ اپنے دعوے میں سچا ہے تو اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔ اور اگر وہ قسم کھانے سے انکار کردے تو اس کا دعویٰ خارج کردیا جائے گا۔ یہی مفہوم لبنان کی عدالت ہائے دیوانی کے قانون اساسی میں بیان کیا گیا ہے کہ "فریقین میں سے جس سے قسم کھانے کا مطالبہ کیا جائے' اگر وہ خود قسم کھانے یا اپنے فریق مخالف سے قسم لینے سے انکار کردے یا ان میں سے کوئی فریق دوسرے فریق کے مطالبے پر قسم نہ کھائے تو وہ اپنے مقصد میں ناکام سمجھا جائے گا۔" (دفعہ ۲۳۲)۔

قسم کا استعمال

قسم' مقدمات کا فیصلہ کرنے یا اثبات حق کا سب سے پرانا طریقہ ہے جس کی بنیاد اس نظریے پر ہے کہ قسم کھانے والے کے لیے ایک مذہبی تنبیہہ ہے جس کے ذریعے اسے خدا یاد دلایا جاتا ہے جس نے سیدھے راستے پر چلنے کا حکم دیا ہے۔ اس تنبیہہ کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ قسم کھانے والا خدا سے ڈر کر سچ کہے اور جھوٹ سے احتراز کرے۔

باوجود اس کے عدالتی تجربے سے معلوم ہوتا ہے کہ قسم ایک کمزور دلیل ہے اور اس سے صرف مجبوری کے وقت ہی کام لیا جاتا ہے۔ نیز یہ کہ جس سے قسم لی جائے وہ بلاتامل فوراً" قسم کھالیتا ہے۔ الاماشاء اللہ۔ انسان کے بنائے ہوئے بعض قوانین میں قسم کا طریقہ رائج نہیں۔ اگرچہ اکثر بلادِ لاطینیہ میں قسم کا رواج ہے مگر وہ ایسی فیصلہ کن دلیل نہیں سمجھی جاتی جیسی کہ ہم نے دوسرے قوانین میں بیان کی ہے' جیسے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

انگریزی قانون اور اس جیسے دیگر قوانین۔

قسم کا استعمال ان ملکوں میں بھی' جہاں وہ بحیثیت حجت تسلیم کی جاتی ہے' پہلے کی نسبت بہت کم ہوگیا ہے۔ جیسے حکومت عثمانیہ کی عدالتوں کے قانون اساسی میں یہ اصول تھا کہ جو شخص اپنا دعویٰ ثابت کرنے کی قدرت نہ رکھتا ہو اس سے دریافت کیا جاتا تھا کہ آیا وہ اپنے فریق مخالف سے قسم لینا چاہتا ہے۔ یعنی قاضی کا فرض تھا کہ جب وہ مدعی کو اثبات دعویٰ سے قاصر پائے تو اسے آگاہ کردے کہ اسے قسم لینے کا حق ہے (دفعہ ۹۳) لیکن آج کل لبنان کی عدالت ہائے دیوانی کے قانون اساسی کی رو سے مدعی کو اس کے حق سے آگاہ کرنا قاضی پر واجب نہیں۔

حاکم کی طرف سے قسم کی تحریک

اب تک اس امر کی وضاحت کی گئی ہے کہ مدعی' مدعا علیہ سے قسم کا مطالبہ کرسکتا ہے لیکن اس امر کی وضاحت نہیں ہوئی کہ آیا حاکم کمزور فریق سے از خود قسم لینے کا مطالبہ کرسکتا ہے یا نہیں؟ اس سوال کا جواب تفصیل طلب ہے۔

بعض قوانین جدیدہ نے قسم کو تو تسلیم کیا ہے مگر وہ اسے قسم تکمیلی کے نام سے موسوم کرتے ہیں تاکہ اس قسم اور قسم حاسمہ (فیصلہ کن قسم) میں فرق رہے جس کا ذکر ابھی گزرا۔ چنانچہ جدید قوانین کی رو سے جج خود اپنی مرضی سے جس فریق کے ثبوت میں کمی پائے' اسے قسم کھانے پر مجبور کرسکتا ہے جبکہ مدعی یا مدعا علیہ کلیتاً نہ تو پایۂ ثبوت کو پہنچا ہو اور نہ بالکل بے ثبوت ہی ہو (۱۷۷)۔ بالفاظ دیگر جس فریق کا قول پوری طرح ثابت نہ ہوسکے تو جج کو یہ حق حاصل ہوگا کہ تکمیل کے لیے اس سے قسم لے۔

یہ قسم ویسی ہی ہے جیسی شرع اسلامی میں مدعی سے اس وقت لی جاتی ہے جب اس کے دعوے پر صرف ایک گواہ ہو۔ اور ان مذاہب اسلامیہ کے نزدیک ایک گواہ کی

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

موجودگی میں مدعی سے قسم لے کر فیصلہ کرنا جائز ہے۔ مگر مذہب حنفی اور "مجلّے" کی رو سے اس طرح کا فیصلہ جائز نہیں۔

"مجلّے" کا اصل قاعدہ یہ ہے کہ قسم صرف فریق مخالف کے مطالبے پر لی جاتی ہے' لیکن چار صورتوں میں حاکم خود اپنی طرف سے قسم کی تحریک کر سکتا ہے: ایک اُس وقت جب کوئی شخص حق ترکہ کا دعویٰ کرے اور اسے ثابت بھی کردے تو حاکم اس سے حسب ذیل امور پر قسم لے گا کہ اس نے اپنا حق میت کے ترکے میں خود یا کسی سے نہ تو حاصل کیا ہے' نہ اسے معاف کیا ہے نہ کسی کی تحویل میں دیا ہے' نہ کسی کے واجبات ادا کرنے میں صرف کیا ہے اور نہ یہ حق متوفی کی طرف سے کہیں رہن رکھا ہوا ہے۔ اس قسم کو یمین الاستظہار کہتے ہیں۔ دوسری جب کوئی شخص مال کا حق دار ہو اور اپنا حق ثابت بھی کردے تو حاکم اس سے یہ قسم لے گا کہ اس نے یہ مال نہ تو فروخت کیا ہے اور نہ کسی کو ہبہ کیا ہے اور نہ کسی طرح اپنی ملکی سے خارج کیا ہے۔ تیسری جب خریدار خریدی ہوئی چیز کو عیب کی وجہ سے واپس کرنا چاہے تو حاکم اس سے یہ قسم لے گا کہ اس نے اپنے قول سے اس عیب پر اپنی نا رضامندی کا اظہار کردیا تھا یا بطور ملکیت اسے استعمال نہ کرکے عملاً" اپنی نارضامندی کا اظہار کیا تھا۔ چوتھی جب حاکم حق شفعہ کا فیصلہ کرے تو وہ صاحب حق شفعہ سے یہ قسم لے گا کہ اس نے اپنا حق شفعہ کسی طریقے سے بھی ختم نہیں کیا ہے (دفعہ ۱۷۴۶)۔

پہلی یعنی قسم استظہار کی صورت میں تمام آئمہ حنفیہ متفق ہیں' اور باقی تین صورتوں کے صرف امام ابو یوسفؒ قائل ہیں لیکن طرفین (امام اعظمؒ و محمد بن حسنؒ) قائل نہیں۔ امام ابویوسفؒ نے ان میں ایک اور صورت کا اضافہ کا ہے۔ وہ یہ کہ جب عورت اپنے گم شدہ شوہر پر نان نفقہ کا دعویٰ کرے تو اس سے اس بات کی قسم لی جائے گی کہ اس کے شوہر نے نہ تو اس کے لیے کچھ چھوڑا ہے اور نہ نان نفقہ دیا ہے (۱۷۸)۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

آخر میں یہ معلوم ہونا چاہیے کہ "مجلّے" میں ایسی صورتیں بھی بیان کی گئی ہیں جن میں حاکم دونوں فریقوں سے قسم لیتا ہے۔ ان صورتوں کو "احوال التحالف" کہتے ہیں مگر یہاں ان کی تشریح کی گنجائش نہیں (۱۷۹)۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

بندِ پنجم: شہادت کے دیگر مسائل

تحریری گواہی

موجودہ زمانے میں تحریری گواہی جو دستاویزات وغیرہ میں ہوتی ہے' اثبات دعویٰ کے اہم اور قوی تر دلائل میں شمار ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ زمانہ قدیم کی نسبت آج کل لکھنا بہت عام اور سہل ہوگیا ہے' حتیٰ کہ قوانین جدیدہ مثلاً" قانون عثمانی اور قانون لبنانی کی رو سے اہم مقدمات دیوانی میں تحریری ثبوت ضروری ہے اور ایسے مقدمات میں سوائے مخصوص حالات کے زبانی گواہی بالکل قبول نہیں کی جاتی۔

مگر زمانہ قدیم میں یہ حال نہ تھا۔ چنانچہ فرانس کے قرون وسطیٰ کے قانون میں یہ موجود ہے کہ زبانی گواہی تحریری ثبوت سے زیادہ بہتر ہے (۱۸۰)۔ اسی طرح شرع اسلامی میں زبانی گواہی اس لیے زیادہ مروج تھی کہ اس زمانے میں آج کل کی نسبت لکھنے کا رواج بہت کم تھا اور لوگ دستاویز لکھنا نہ جانتے تھے' سوائے میعادی قرضے کے جس کا حکم اس آیہ کریمہ میں دیا گیا ہے : "اذا تداینتم بدین الیٰ اجل مسمیٰ فاکتبوہ ولیکتب بینکم کاتب بالعدل" (۱۸۱) (یعنی اے مسلمانو! جب تم مقرر میعاد کے لیے قرضے کا لین دین کرو تو اسے لکھ لیا کرو اور لکھنے والے کو چاہیے کہ بالکل صحیح صحیح لکھے)۔ جمہور فقہا نے کہا ہے کہ اس آیہ کریمہ میں تحریری گواہی کا حکم اس لیے ہے کہ ایسی گواہی مستحب ہے نہ کہ واجب" (۱۸۲)۔

اسی بنا پر فقہ اسلامی کی کتابوں میں تحریری گواہی کو ایسی اہمیت حاصل نہیں جیسی کہ زبانی گواہی کو حاصل ہے۔ اس کے علاوہ تحریری گواہی کے شرائط قبولیت میں بہت اختلاف ہے۔ بہرحال فقہا کے نزدیک تحریری گواہی اصولی طور پر اساسی دلائل شرعیہ میں شمار نہیں کی جاتی بلکہ اس کا ذکر یا تو "باب اقرار بالکتابۃ" کے ضمن میں کیا گیا ہے یا "باب شہادۃ علی خط المقر" کے ضمن میں ہے (۱۸۳)۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

چونکہ یہاں اس مسئلے کے اختلافات کو بوضاحت بیان کرنے کی گنجائش نہیں اس لیے ہم اس کے متعلق مختصر طور پر صرف وہ مضمون بیان کریں گے جو "مجلۃ الاحکام العدلیہ" میں ہے۔

مذہب حنفی کا یہ اصول ہے کہ چونکہ خط ایک دوسرے سے مشابہ ہوتا ہے لہٰذا نہ تو اس پر اعتماد کیا جاسکتا ہے اور نہ اس کی بنیاد پر کوئی فیصلہ ہوسکتا ہے۔ یا جیسا کہ "فتاویٰ خیریہ" کے مولف نے کہا ہے: "خط شرعی حیثیت سے حجت نہیں بن سکتا" اور حجت شرعی صرف تین ہیں: زبانی گواہی' اقرار اور انکار۔ شرع اسلامی جناب محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت ہے جو اولاد عدنان کے سردار ہیں۔ شرع اسلامی کاغذی نقوش نہیں خواہ وہ کسی قسم کے ہوں کیونکہ اعتبار اس کا ہے جو واقعہ موجود ہو' نہ اس تحریر کا جس میں وہ واقعہ لکھا ہوا ہے تاوقتیکہ شارع نے خود اس کی صراحت نہ کردی ہو۔ تحریر کا کسی فاضل امام نے اعتبار نہیں کیا تاوقتیکہ اس کے لیے نص قطعی کی سند موجود نہ ہو (۱۸۴)۔

لیکن جب کاروبار دستاویزات کے ذریعے ہونے لگا اور لوگ ان پر اعتماد کرنے کے عادی ہوگئے تو علمائے متاخرین نے بطور استحسان تحریری ثبوت قبول کرنے اور اس کے ذریعے معاملات طے کرنے کو جائز قرار دیا (۱۸۵)۔ اسی اصول کو "مجلۃ الاحکام العدلیہ" نے اختیار کرتے ہوئے قرضے اور تجارتی کاروبار کی دستاویزات کے ذریعے اثبات دعویٰ کو جائز قرار دیا ہے۔ بشرطیکہ ان کے جعلی ہونے کا شبہ نہ ہو۔ نیز تحریری دستاویزات کا اعتبار کرتے ہوئے یہ اصول بیان کیا کہ "تحریری اقرار بھی ایسا ہی ہے جیسے زبانی اقرار۔" اسی طرح سرکاری دستاویزات کے مطابق عمل درآمد کیا جائے گا بشرطیکہ وہ جعل اور فریب سے محفوظ ہوں جیسے شاہی اجازت نامے' تمسکات اور عدالتوں کے رجسٹر وغیرہ (۱۸۶)۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

یقینی قرینہ

آخر میں یہ بتادینا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ علاوہ دلائل شرعیہ کے یعنی اقرار، گواہی اور قسم کے جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا، قرینہ قاطعہ بھی فیصلہ کرنے کا ایک ذریعہ ہے اور "مجلّے" نے بھی اسے اختیار کیا ہے۔ قرینے کی یہ تعریف کی ہے کہ ایسی علامت جس کے ذریعے کسی معاملے کا یقین حاصل ہوجائے۔ مثلاً" جب کوئی شخص سہما ہوا سا کسی خالی گھر سے اس حالت میں نکلے کہ اس کے ہاتھ میں خون آلود چھری ہو اور اس گھر کے اندر ایک شخص تازہ مرا ہوا پایا جائے تو یہ باور کیا جائے گا کہ وہی اس مقتول کا قاتل ہے اور ایسے بے بنیاد اور وہمی شبہات کا کچھ خیال نہ کیا جائے گا کہ شاید مقتول نے خود کشی کی ہو (دفعہ ۱۷۴۰ و ۱۷۴۱)۔

مثال مذکور جسے علامہ ابو الیسر محمد بن الغرس نے "الفواکہ البدریہ" میں بیان کیا ہے اسی وقت کام دے سکتی ہے جب جج کو اور ذرائع سے بھی معلوم ہوجائے کہ دراصل واقعہ یہی ہے جس کی علامتیں پائی جاتی ہیں اور اس کا ثبوت یقیناً" مقدمے کے تفصیلی حالات پر منحصر ہے، کیونکہ ممکن ہے کہ وہ خوف زدہ شخص مقتول کا کوئی عزیز ہو جو مقتول کی چیخ سن کر قتل کے بعد فوراً" مقتول کے پاس آگیا ہو اور چھری زمین سے اٹھا کر فریاد کرنے نکلا ہو، یا وہ قاتل کو تلاش کر رہا ہو تاکہ اسی چھری سے اس سے انتقام لے، یا کسی دیگر معقول وجہ سے اس نے ایسا کیا ہو۔ پس اس حالت میں بغیر شک کیے اس شخص کو قاتل سمجھنا صحیح نہ ہوگا۔

اسی طرح فقہائے حنفیہ نے آثار و قرائن کے ذریعے فیصلہ کرنے کو بہت سے مقامات پر بیان کیا ہے۔ مثلاً" جب ایسی کشتی کی ملکیت کے بارے میں دو شخصوں کا اختلاف ہو جس میں آٹا بھرا ہوا ہو اور ان میں سے ایک تاجر ہو اور دوسرا ملاح اور گواہ دونوں میں سے ایک کے پاس بھی نہ ہوں۔ اس صورت میں فیصلہ یہ ہوگا کہ آٹا تاجر کی ملکیت قرار پائے گا اور کشتی ملاح کی ملکیت قرار پائے گی۔

اس قسم کے آثار و قرائن کا انحصار جج کے اندازے، واقعات حال اور عرف عام پر

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہے۔ اسی وجہ سے ان آثار کا نام "قرائن الاحوال العرفیہ" (یعنی حالات کے عام قرائن) رکھا گیا ہے۔ ایسے قرائن آج کل فوجداری مقدمات میں تو اس حیثیت سے مقبول ہیں کہ وہ جج کی طمانیتِ خاطر اور اس کی وجدانی قوتوں کو بیدار کرنے کا ذریعہ ہیں لیکن مقدمات دیوانی میں ایسے قرائن اُس وقت تک مقبول نہیں جب تک کہ ان کا تعین نہ ہوجائے۔ چنانچہ لبنان کی عدالت ہائے دیوانی کے قانون اساسی کی رو سے ایسے قرائن غیر قانونی قرار دیئے گئے ہیں اور ان کی تعریف یوں کی گئی ہے کہ قرائن ان علامات کو کہتے ہیں جنہیں جج کسی مشہور واقعے میں دیکھ کر ان کے مطابق کسی غیر مشہور واقعے کا فیصلہ کرتا ہے اور ان سے جج کی عقل و فراست کو جلا حاصل ہوتی ہے۔ اس قسم کے قرائن صرف انھی حالات میں قابل قبول ہوتے ہیں جن میں قانون کی رو سے زبانی گواہی کی اجازت ہو۔ نیز قرائن اہم و صریح ہوں اور آپس میں ایک دوسرے کے موافق ہوں (دفعہ ۳۰۲ و ۳۶۰)۔

دوسری قسم قانونی قرائن کی ہے۔ وہ ایسے علامات کہلاتے ہیں جنہیں شارع کسی مشہور واقعے میں دیکھ کر ان کے مطابق کسی غیر مشہور واقعے کا فیصلہ کرتا ہے۔ قانون لبنان میں ایسے قرائن کی مثال جائیداد منقولہ کا قبضہ ہے جبکہ نیک نیتی اور ایمان داری کے ساتھ ہو اور اعلانیہ ہو جس میں شک و شبہ کی گنجائش باقی نہ رہے۔ ایسا قبضہ ملکیت کی علامت شمار ہوگا اور اس قرینے کے خلاف کوئی گواہی قبول نہ ہوگی (۱۸۷)۔

فقہ اسلامی میں قانونی قرائن کی کئی مثالیں بیان کی گئی ہیں جن میں سے بعض استصحاب حال کے بیان میں گزر چکی ہیں۔ نیز قانونی قرینے کی ایک مثال یہ ہے کہ حدیث "الولد للفراش" پر عمل کرتے ہوئے چند شرائط قانونی کے ساتھ بچہ شوہر کا ہوگا (۱۸۸)۔

تناقض

قواعد کلیہ میں ایک ایسا قانون بھی ہے جس کا تعلق ثبوت بہم پہنچانے کے اس

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مرحلے سے ہے جو دوران مقدمہ میں کہیں اختلاف پیدا ہوجائے۔ اور اختلاف کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ گواہوں کے بیان میں اختلاف ہو اور دوسری یہ کہ مدعی کے بیان میں اختلاف ہو۔ ہم ان میں سے ہر ایک کو مختصر طور پر بیان کریں گے۔

تناقض کی پہلی صورت — تناقضِ گواہاں

اس قسم کا اختلاف اُس وقت ہوتا ہے جب گواہ اپنی گواہی سے پھر جائیں۔ اس اختلاف کے متعلق "مجلّے" میں مذکور ہے کہ ایسی حالت میں گواہی حجت نہیں ہوسکتی لیکن اس سے حاکم کے فیصلے میں کوئی خلل واقع نہ ہوگا۔ مثلاً" اگر گواہ اپنی گواہی سے پھرجائیں تو ان کی گواہی آئندہ بحیثیت حجت شرعی باقی نہ رہے گی۔ لیکن اگر جج ان گواہوں کی سابقہ گواہی پر فیصلہ کرچکا ہے تو وہ بدستور باقی رہے گا اور گواہ اس فیصلے کے تاوان کے ذمہ دار ٹھہریں گے (دفعہ ۸۰)۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ جب گواہ گواہی دینے کے بعد فیصلے سے پہلے جج کے روبرو اپنی گواہی سے پھرجائیں تو ان کی گواہی کالعدم سمجھی جائے گی اور انہیں سزا ملے گی (دفعہ ۱۷۲۸)۔ اس صورت میں تو جمہور فقہا کا اتفاق ہے لیکن جب گواہ جج کے روبرو اپنی گواہی سے اُس وقت پھریں جب وہ فیصلہ کرچکا ہو تو جج کا فیصلہ باقی رہے گا اور گواہوں کو فیصلے کا ہرجانہ ادا کرنا پڑے گا (دفعہ ۱۷۲۹)۔

اسی سلسلے میں ایک روایت بیان کی گئی ہے کہ حضرت علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ کے سامنے دو شخصوں نے کسی کے خلاف چوری کی گواہی دی جس پر چور کا ہاتھ کاٹ دیا گیا۔ اس کے بعد انہوں نے اس چوری کا الزام دوسرے شخص پر لگاتے ہوئے گواہی دی تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: "میں دوسرے شخص کے بارے میں تمہاری گواہی قبول نہیں کرتا اور پہلے شخص کے ہاتھ کاٹنے کا تاوان ڈالتا ہوں۔ اور اگر مجھے یہ علم ہوجائے کہ تم نے قصداً" ایسا کیا ہے تو تمہارے ہاتھ کاٹ دوں۔"

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اس مسئلے پر تمام فقہا کا اتفاق ہے کہ اگر گواہ اپنی گواہی سے پھر جائے تو جج کا فیصلہ منسوخ نہ ہوگا۔ اس کا سبب بالفاظِ شہاب الدین قرافی یہ ہے کہ جب فیصلہ شریعت کے مطابق دیانت دار گواہوں کی گواہی پر کردیا گیا تو اس کے بعد جو خلاف گواہی دی گئی وہ گواہوں کی طرف سے اس بات کا اقرار ہے کہ وہ فاسق ہیں اور فاسق کے قول سے فیصلہ نہیں ٹوٹ سکتا لہٰذا پہلا فیصلہ باقی رہے گا (۱۸۹)۔

لیکن بعض فقہا اس مسئلے میں جمہور سے اختلاف رکھتے ہیں جیسے امام اوزاعیؒ، سعید بن مسیبؒ اور اہلِ ظاہر کہ ان کے نزدیک گواہوں کے پھرجانے سے ہر صورت میں فیصلہ ٹوٹ جائے گا، کیونکہ فیصلہ گواہی پر قائم تھا۔ پس جب گواہ اپنی گواہی سے پھر گئے تو جو فیصلہ گواہی پر مبنی تھا وہ بھی قائم نہ رہے گا۔ جیسے بعض فقہا کے نزدیک مسائل حدود و قصاص میں اگر گواہ حکم نافذ ہونے سے پہلے اپنی گواہی سے پھرجائیں تو فیصلہ نافذ نہ ہوگا کیونکہ حدود (سزائیں) شبہے کی بنا پر موقوف کردی جاتی ہیں (۱۹۰)۔

آخری ریمارک

اکثر قوانینِ جدیدہ کی رو سے جب گواہی کا جھوٹ ہونا ثابت ہوجائے جس پر فیصلہ مبنی تھا، تو وہ لوگ جن کے خلاف گواہی دی گئی تھی بشرائطِ معینہ فیصلہ منسوخ کرنے کا مطالبہ کرسکتے ہیں، جیسا کہ "قانون اصول المحاکمات الجزائیہ عثمانی" کی دفعہ ۳۴۹ اور "قانون المحاکمات المدنیۃ اللبنانی" کی دفعہ ۵۳۷ کی رو سے حالت مذکورہ میں دوبارہ فیصلہ کرنا جائز ہے۔

تناقض کی دوسری صورت -- تناقضِ مدعی

"مجلّے" میں تناقضِ مدعی کی تعریف یہ کی گئی ہے: "اس سے مدعی کا وہ بیان مراد ہے جو اس کے دعوے کے خلاف ہو، یعنی ایسا بیان جس سے اس کا دعویٰ باطل

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہوجائے" (دفعہ ۲۱۱۵)۔اس کی کئی مثالیں ہیں (۱۹۱)۔ بعض مثالیں ملاحظہ کیجیے :

جب کسی شخص نے پہلے یہ اقرار کیا کہ یہ مال غیر کا ہے' پھر دعویٰ کیا کہ مال میرا ہے۔ پس اس کا ادعا جو اس کے اقرار کے خلاف ہے' اس کے دعوے کو باطل کردے گا (دفعہ ۲۱۴۸)۔ کیونکہ جب ایک شخص دوسرے کو ہر قسم کے مطالبے سے بری الذمہ قرار دے دے تو اسے یہ جائز نہیں کہ اس پر اپنے مال کا دعویٰ کرے (دفعہ ۲۱۴۹)۔

اسی طرح "الاشباہ" (۱۹۲) اور "مجلّے" کے قواعد کلیہ میں ہے کہ جس چیز کو ترک کردیا جائے وہ دوبارہ بحال نہیں ہوسکتی' جس طرح معدوم چیز دوبارہ نہیں آتی۔ (دفعہ۵۱)۔ اس قاعدے کا مطلب یہ ہے کہ جب کوئی شخص اپنے حق سے دستبردار ہوجائے تو وہ اس حق کا مطالبہ نہیں کرسکتا کیونکہ دستبرداری کے بعد مطالبہ کرنا دونوں متضاد چیزیں ہیں۔ مگر اس میں شرط یہ ہے کہ وہ دستبردار ہونے والے ہی کا حق ہو اور دست برداری کے روز موجود بھی ہو۔ ان شرائط کی بنا پر اگر کوئی اپنے حق وراثت سے مورث کی موت سے پہلے دست بردار ہوجائے تو یہ دست برداری درست نہ ہوگی لیکن اگر یہ دست برداری مورث کی موت کے بعد ہو تو صحیح ہوگی۔

یہ قاعدہ ایک دوسرے عام قاعدے سے لیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ جو شخص ایسی چیز کو توڑنے کی کوشش کرے جو مکمل ہوچکی ہو تو اس کی کوشش بار آور نہ ہوگی (دفعہ۱۰۰) (۱۹۳)۔ جیسے اگر کسی چیز کے فروخت کرنے والے کا وکیل یہ دعویٰ کرے کہ وہ چیز اس کی ملکیت ہے تو اس کا دعویٰ قابل قبول نہ ہوگا کیونکہ اس کا دعویٰ معاہدۂ وکالت سے متصادم ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فصل پنجم

عام متفرق قواعد

تابع تابع ہی رہے گا

قواعد اساسی میں سے ایک قاعدہ یہ ہے کہ فرع اپنے وجود میں' اپنی بقا میں اور اپنے معدوم ہونے میں اپنی اصل کے تابع ہے (۱۹۴)۔ یا جیسا کہ "مجامع" کے مصنف نے کہا ہے کہ : "ہر چیز کی بقا اس کی اصل کے لحاظ سے ہے" (۱۹۵)۔ اسی مضمون کی کئی دفعات "مجلۃ الاحکام العدلیہ" کے قواعدِ کلیہ میں موجود ہیں جن میں سے اکثر "الاشباہ والنظائر" (۱۹۶) سے ماخوذ ہیں۔ ذیل میں ہم انھی کو ذرا وضاحت کے ساتھ بیان کریں گے۔

دفعہ اول : تابع تابع ہی رہے گا۔ اس قاعدے کے مطابق اگر کوئی ایسا جانور فروخت کیا جائے جس کے پیٹ میں بچہ ہو تو تابع ہونے کی حیثیت سے بچہ بھی فروخت میں داخل ہوگا (دفعہ ۳۸)۔ پس اس مثال میں چونکہ بچہ اپنے وجود میں جانور کے تابع ہے لہٰذا وہ فروخت میں بھی اس کے تابع رہے گا۔

مجلّے میں دی ہوئی دیگر مثالیں : مسائل بیع میں یہ مذکور ہے کہ ایسی چیز صراحت کیے بغیر بیع میں داخل رہے گی جو فروخت شدہ چیز کے تابع ہو خواہ اس سبب سے کہ وہ مستقل طور پر اس کے ساتھ رہتی ہے' جیسے میخوں سے جڑے ہوئے قفل مکان کی بیع میں داخل رہیں گے' یا اس وجہ سے کہ وہ چیز اس کا جزو سمجھی جاتی ہے' جیسے کنجی قفل کی بیع میں داخل رہے گی' یا اس وجہ سے کہ وہ چیز اس کے لوازمات میں سے ہے جیسے راستے کا حق' پینے کے پانی کا حق اور آبیاری کے پانی کا حق۔ یہ تمام حقوق

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اس مکان کی بیع میں داخل رہیں گے جسے بہ جمیع حقوق فروخت کیا گیا ہو۔ اس کے علاوہ اور بھی کئی مثالیں ہیں (۱۹۷)۔

دفعہ دوم: "تابع کا حکم علیحدہ نہیں لہٰذا جانور کے پیٹ کا بچہ اپنی ماں سے علیحدہ فروخت نہیں کیا جاسکتا" (دفعہ ۴۸)۔ اسی طرح آبیاری کا حق زمین کے ساتھ ہی فروخت کیا جاسکتا ہے (۱۹۸)۔

دفعہ سوم: جو شخص کسی چیز کا مالک ہے وہ اس کے لوازمات کا بھی مالک ہے۔ چنانچہ اگر کسی شخص نے کوئی مکان خریدا تو وہ اس کے راستے کا بھی مالک ہوگا" (دفعہ ۴۹)۔ یہ قاعدہ کتاب "مجامع الحقائق" سے ماخوذ ہے (۱۹۹)۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اصل کی ملکیت کے لیے فرع کی ملکیت لازم ہے بشرطیکہ وہ اس کے لیے ضروری ہو جیسے کسی نے مکان خریدا تو وہ اس کے اوپر اور نیچے (چھت اور زمین) سب کا مالک ہوگا۔ اور جس شخص نے دودھ کی غرض سے دودھ والی گائے خریدی تو اس کا دودھ پیتا بچہ بھی بلاصراحت کیے مقصد فروخت کے پیش نظر اس کی بیع میں داخل رہے گا (۲۰۰)۔

دفعہ چہارم: "جب اصل ختم ہوجاتی ہے تو فرع بھی ختم ہوجاتی ہے۔" (دفعہ ۵۰) یعنی جو چیز کسی کے تابع ہوتی ہے وہ اس کے ختم ہوجانے سے ختم ہوجاتی ہے (۲۰۱)۔ جیسے جب اصل شخص بری ہوجائے تو ضامن بھی بری ہوجائے گی (دفعہ ۶۶۲)۔

لیکن ایک دوسرا قاعدہ جو "الاشباہ" سے ماخوذ ہے' اصول مذکور کی حد بندی کرتا ہے اور وہ یہ ہے کہ کبھی فرع باقی رہتی ہے باوجودیکہ اصل باقی نہیں رہتی۔ مثلاً" جب کوئی شخص کہے کہ فلاں شخص کا فلاں پر اتنا قرضہ ہے اور میں اس کا ضامن ہوں تو اگر اصل قرض دار کے انکار پر قرض خواہ قرضے کا دعویٰ ضامن پر کردے تو وہ قرضہ ضامن پر واجب الادا ہوگا (دفعہ ۸۱)۔ یہاں ضامن کی' جو فرع ہے' ذمہ داری باقی رہ

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

گئی۔ حالانکہ قرض دار کی ذمہ داری ' جو اصل ہے' باقی نہیں رہی (۲۰۲)۔ اور یہ اس بات کی بھی دلیل ہے جو ہم نے پہلے کہی ہے کہ دعووں میں وہی چیز قابل اعتبار ہوگی جو عدالت کے روبرو ثابت ہوجائے۔

دفعہ پنجم : جب اصل چیز ختم ہوجائے گی تو ضمنی چیز بھی ختم ہوجائے گی (دفعہ ۵۲) مثلاً" اگر دو شخصوں نے بیع کا معاملہ کیا اور ان میں سے ایک نے دوسرے کے کچھ واجبات معاف کردیئے' اس کے بعد بیع فسخ ہوگئی تو اس صورت میں مراعات بھی ختم ہوجائیں گی کیونکہ بیع ختم ہوجانے سے' جو اصل تھی' وہ مراعات بھی ختم ہوجائیں گی جو ضمناً" دی گئی تھیں' اس لیے کہ "**المبنی علی الفاسد فاسد**۔" (یعنی جو چیز بگڑی ہوئی چیز پر مبنی ہو' وہ بھی بگڑ جاتی ہے) (۲۰۳)۔

دفعہ ششم : "مجامع" میں اس مضمون کا یہ قاعدہ درج ہے کہ جو فرع کسی اصل کے ساتھ مخصوص ہو' اس کا وجود اپنی اصل کے وجود کی دلیل ہے (۲۰۴)۔ یا بالفاظ دیگر ایسی فرع کا وجود' جو کسی اصل پر مبنی ہو' اس امر کی دلیل ہے کہ اس کی اصل موجود ہے' جیسے ضمانت چونکہ اس قرضے کی فرع ہے جس کی ضمانت دی گئی ہو لہٰذا ضمانت اس بات کا بین ثبوت ہے کہ قرضہ موجود ہے۔

ابتدا اور بقا

شرع اسلامی میں بعض ایسے احکام ہیں جن کی رو سے بعض معاملات اور تصرفات ممنوع قرار پاتے ہیں جب کہ وہ مقصود بالذات ہوں اور اپنے غیر پر موقوف نہ ہوں۔ یا جیسا کہ کسی نے کہا ہے کہ جن کا وجود اصالہ ہو' جیسے مذہب حنفی میں (دیگر مذاہب کے خلاف) اس غیر منقسم حصے کا ہبہ کرنا جائز نہ ہوگا جس کی ملکیت مشترکہ اور قابل تقسیم ہو (۲۰۵)۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

لیکن اگر یہ معاملات ممنوعہ ضمناً عمل میں آجائیں تو صحیح قرار دیئے جائیں گے۔ یا جیسا کہ کہا گیا ہے کہ ان کا باقی رکھنا جائز ہے۔ مثلاً اگر ایک شخص نے اپنی کل جائیداد ہبہ کی' پھر ایک اجنبی شخص نے جائداد کی نصف حصے کا دعویٰ کیا اور اسے ثابت کیا اور وہ اسے مل گیا تو باقی نصف حصے میں ہبہ قائم رہے گا حالانکہ وہ غیر معین ہے جس کا پہلے ہبہ جائز نہ تھا لیکن جب کل کے ہبہ میں اس حصے کا ہبہ بھی ہوگیا تھا تو وہ ہبہ برقرار رکھا جائے گا۔

ان الفاظ کا مطلب بھی یہی ہے جو "الاشباہ" (۲۰۶) اور "مجلّے" میں آئے ہیں کہ: "کسی چیز کا باقی رکھنا اس کے ابتدا کرنے سے زیادہ آسان ہے" (دفعہ ۵۶) کیونکہ کسی عمل کو برقرار رکھنے میں بعض ایسی باتیں نظرانداز کردی جاتی ہیں جو اس عمل کو شروع کرنے میں نظرانداز نہیں کی جاسکتیں (۲۰۷)' جیسے غیر تقسیم شدہ حصے کا ہبہ جائز نہیں لیکن اگر کسی شخص کو دوسرے نے جائداد ہبہ کی اور وہ اس جائداد کے غیر معین حصے کا مالک ہوگیا تو باقی حصے کا ہبہ بدستور باقی رہے گا حالانکہ بقیہ حصہ اس شخص کے غیر معین حصے کا مالک ہوجانے کے بعد بھی غیر معین ہی رہے گا (دفعہ ۵۵)۔

تقریباً یہی مفہوم اُس عبارت کا ہے جو "مجلّے" میں "الاشباہ" (۲۰۸) سے نقل کی گئی ہے کہ ضمنی چیزوں میں بعض ایسے حالات نظرانداز کردیئے جاتے ہیں جو غیر ضمنی حالات میں نہیں کیے جاسکتے۔ چنانچہ اگر خریدار فروخت شدہ چیز پر قبضہ حاصل کرنے کے لیے دکان دار کو وکیل بنائے تو جائز نہیں لیکن اگر خریدار نے دکان دار کو ایک تھیلا دیا کہ وہ فروخت شدہ غلے کو ماپنے کے بعد اس میں رکھ لے اور دکان دار نے ایسا کیا تو یہ خریدار کی طرف سے قبضہ شمار ہوگا (دفعہ ۵۴)۔ یہ مثل مع دیگر مثالوں کے "جامع الفصولین" کی فصل "ما یثبت ضمناً و حکماً ولا یثبت قصداً" (۲۰۹) میں بیان کی گئی ہے۔

مثل دیگر: احناف کی رائے مختار کی رَو سے مال منقولہ میں وقف جائز نہیں'

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جیسے تھا گائے کہ ایسے وقف کا لوگوں میں رواج نہیں' لیکن ایسے مال کو اس جائداد کے ضمن میں وقف کرنا جائز ہے جس میں وہ موجود ہو جیسے کسی جاگیر کا مع گائے کے وقف کردینا (۲۱۰)۔

مذکورہ قاعدے کے مشابہ یہ قاعدہ بھی ہے : "المنع اسهل من الرفع" (یعنی روکنا ختم کرنے سے زیادہ سہل ہے) جیسے اسلام غلامی سے پہلے غلامی کو روکتا ہے مگر غلامی کے بعد اسے ختم نہیں کرسکتا (۲۱۱)۔ (یعنی مسلمان کو غلام بنالینا جائز نہیں بلکہ اگر کوئی غلام اسلام لے آئے تو اس کی غلامی ختم نہ ہوگی)۔

نقصان اور نفع ساتھ ساتھ ہیں

عدل و انصاف کے بنیادی اصولوں سے "مجلّے" میں ایک یہ اصول بیان کیا گیا ہے کہ نفع و نقصان ساتھ ساتھ ہیں' یعنی جو شخص کسی چیز کا فائدہ حاصل کرے تو اسے نقصان بھی برداشت کرنا چاہیے (دفعہ ۸۷)۔ یہ قاعدہ "مجامع" (۲۱۲) سے ماخوذ ہے اور اس کی کئی مثالیں ہیں۔

"مجلّے" میں ہے کہ کسی مشترکہ جائیداد میں اگر تعمیر و مرمت کی ضرورت پیش آئے تو تمام حصہ داروں کو بقدر حصہ اس میں شریک ہونا پڑے گا (دفعہ ۱۳۰۸) کیونکہ شرکا میں سے کسی کو اس وقت تک نفع لینا جائز نہ ہوگا جب تک وہ بقدر حصہ نقصان برداشت کرنے کے لیے بھی تیار نہ ہو۔ اسی طرح شرع اسلامی کی رو سے وارث پر فرض ہے کہ وہ ترکے میں سے بقدر حصہ متوفی کا قرضہ ادا کرے۔ اور کبھی اہل قرابت کے بقدر حصہ اخراجات بھی برداشت کرنے پڑیں گے۔ (۲۱۳)

نیز اس قاعدے کا عکس یعنی الٹ صورت بھی صحیح ہے جیسا کہ "مجلّے" میں ہے (۲۱۴) : "النعمة بقدر النقمة والنقمة بقدر النعمة" (یعنی راحت بقدر تکلیف اور تکلیف بقدر راحت) (دفعہ ۸۸)۔ اور عکس کی مثال یہ قاعدہ ہے : "الخراج

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

بالضمان" (نفع و نقصان دوش بہ دوش ہیں)۔ یہاں خراج سے مراد پیداوار اور نفع ہے اور ضمان سے مراد اخراجات اور نقصان۔

یہ قاعدہ ایک حدیث (۲۱۵) پر مبنی ہے جو "مجلّے" میں بیان کی گئی ہے اور اس کی تفسیر اس طرح کی ہے کہ جو شخص کسی چیز کے نقصان کا ذمے دار ہے تو اس کا نفع ذمہ داری کا معاوضہ شمار ہوگا۔ مثلاً" اگر کسی شخص نے کسی جانور کو خیار عیب حاصل ہونے کے باعث واپس کردیا درانحالیکہ وہ اسے عرصے تک استعمال بھی کرتا رہا تو اسے اس جانور کا کرایہ ادا نہ کرنا پڑے گا کیونکہ اگر وہ جانور خریدار کے پاس مرجاتا تو وہ اسی کا نقصان شمار ہوتا (دفعہ ۸۵)۔

اس کی تشریح یہ ہے کہ جب کسی نے کوئی جانور خریدا' پھر اسے معلوم ہوا کہ وہ عیب دار ہے اور اس نے وہ جانور عیب کی وجہ سے واپس کردیا تو اس صورت میں اس کے لیے ضروری نہیں کہ وہ فروخت کرنے والے کو اس عرصے کا کرایہ ادا کرے جتنا عرصہ جانور اس کے قبضے میں رہا' کیونکہ اگر وہ ہلاک ہوجاتا تو اسی کا نقصان ہوتا نہ کہ فروخت کرنے والے کا۔اور اس لیے بھی کہ خریدار ہی نے اتنا عرصہ اس کا خرچ اٹھایا ہے۔ پس یہ خرچہ اس ذمے داری کا معاوضہ شمار کیا جائے گا جو اتنے عرصے اس پر رہی۔

ممنوع چیز کا اثر

اس مسئلے کے دو قاعدے ہیں جنہیں "مجلّے" نے کتاب "الاشباہ والنظائر" (۲۴۶) سے لیا ہے۔ وہ یہ ہیں:

قاعدۂ اول: جس کا لینا حرام ہے اس کا دینا بھی حرام ہے۔" (دفعہ ۳۴) جیسے رشوت اور ربا (سود) کہ ان دونوں کا لینا بھی حرام ہے اور دینا بھی۔ فقہا نے اس قاعدے سے حالتِ مجبوری کو مستثنیٰ کیا ہے۔ مثلاً" اگر ولی (سرپرست) کو یہ خوف ہو

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کہ کوئی غاصب نابالغ کے مال پر قبضہ کرلے گا تو ولی کو جائز ہے کہ اسے کچھ رشوت دے کر پیچھا چھڑالے۔

قاعدۂ دوم : "حرام فعل کی جستجو بھی حرام ہے۔" (دفعہ ۳۵) جیسے چوری اور جھوٹی گواہی۔ پس جس طرح یہ فعل حرام ہیں اسی طرح دوسرے شخص سے ارتکاب کرانا بھی حرام ہے۔

مانع اور مقتضی کا تعارض

مقتضی سے مراد محرک ہے اور مانع سے مراد روکنے کا سبب ہے۔ اگر یہ دونوں متضاد سبب ایک مسئلے میں جمع ہوجائیں تو کسے ترجیح دی جائے گی؟ کتاب الاشباہ (۲۱۷) اور "مجلّے" نے اپنے قواعد کلیہ میں کہا ہے کہ جب مانع اور مقتضی دونوں متعارض ہوجائیں تو سبب مانع کو ترجیح دی جائے گی لہٰذا راہن رہن کردہ چیز کو اُس وقت تک فروخت نہیں کرسکتا جب تک وہ رہن رکھنے والے کے قبضے میں ہو (دفعہ ۴۶)۔

پس رہن شدہ چیز میں دونوں سبب جمع ہیں۔ ایک مقتضی جو ملکیت ہے جس کی رو سے مالک کو اس کے بیع وغیرہ کرنے کا حق حاصل ہے۔ دوسرا مانع جو رہن شدہ چیز کا مرتہن کے قبضے میں ہونا ہے جس کے سبب راہن جو مالک ہے' اس میں کوئی تصرف نہیں کرسکتا (۲۱۸)۔

دراصل قاعدۂ مذکورہ ایک دوسرے قاعدے پر مبنی ہے اور وہ یہ کہ جب حلال اور حرام جمع ہوجائیں تو حرم غالب آجائے گا۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ قاعدۂ مذکورہ کی سند یہ حدیث ہے : "ما اجتمع الحلال والحرام لا غلب الحرام الحلال" (۲۱۹) (یعنی جب کبھی حلال و حرام جمع ہوجائیں تو حرام حلال پر غالب رہے گا)۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

سبب ملکیت کی تبدیلی

"مجلّے" میں مذکور ہے : "تبدل سبب الملک قائم مقام تبدل الذات" (یعنی سبب ملکیت کی تبدیلی اصل چیز کی تبدیلی کی بجائے ہے) (دفعہ ۹۸)۔ یہی قاعدہ "مجامع" میں بالفاظ مذکورہ بھی بیان کیا گیا ہے اور ان الفاظ میں بھی "اختلاف الاسباب بمنزلة اختلاف الاعیان" (۲۲۰) (یعنی سبب کی تبدیلی ایسی ہے جیسے ذات کی تبدیلی)۔ ہم اس قاعدے کی وضاحت ایک مثال کے ذریعے کرتے ہیں :

مذہب حنفی اور "مجلّے" کی رو سے بعض صورتوں میں ہبہ کرنے والا اپنا ہبہ واپس لے سکتا ہے لیکن مخصوص اسباب کی بنا پر ہبہ کی واپسی جائز نہیں۔ ان میں سے ایک سبب یہ ہے کہ جو چیز کسی کو ہبہ کی گئی ہو' اس کی نوعیت بدل جائے۔ جیسے اگر وہ گیہوں تھے تو ان کا آٹا پسوا لیا گیا ہو (دفعہ ۸۶۹)۔ اسی طرح سبب ملکیت بدل جانے سے بھی ہبہ کی ہوئی چیز کی واپسی جائز نہ ہوگی جیسے موھوب لہ (جسے ہبہ کیا گیا ہو) ہبہ کردہ چیز کو فروخت کردے یا دوسرے کو دے کر اپنی ملکیت سے خارج کردے (دفعہ ۸۷۰)۔

مثال مذکورہ میں پہلی صورت ایسے مانع ہبہ کی ہے جو چیز کی نوعیت بدلنے سے پیدا ہوا ہے اور دوسری صورت اسے مانع ہبہ کی ہے جو ملکیت بدل جانے سے پیدا ہوا ہے۔ مگر دونوں صورتوں کا حکم ایک ہے کیونکہ ملکیت کی تبدیلی اور ذات کی تبدیلی دونوں کا حکم ایک ہے۔

کسی چیز کو قبل از وقت حاصل کرنے کی کوشش

تمام چیزوں کے لیے وقت مقرر ہے حتیٰ کہ مسائل شرعیہ میں بھی۔ "مجلّے" میں کہا گیا ہے کہ جو شخص کسی چیز کو قبل از وقت حاصل کرنے کی کوشش کرے وہ اس جرم کی پاداش میں اس چیز سے محروم کردیا جائے گا (دفعہ ۹۹) (۲۲۱)۔ مثلاً" اگر وارث

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اپنی میراث جلد حاصل کرنے کی غرض سے مورث کو قتل کردے تو وہ حقِ میراث سے محروم ہوجائے گا کیونکہ شرع اسلامی کی رو سے قتل کرنا مانع میراث ہے۔

مگر سیوطی کے تبصرے کے لحاظ سے قاعدۂ مذکورہ کی ظاہری صورتیں اس کی داخلی صورتوں سے زیادہ ہیں' اور یہ مثل مستثنیات میں سے ہے کہ اگر میعادی قرضہ دینے والا قرض دار کو قتل کردے تو وہ قرضے کی ادائیگی سے محروم نہ ہوگا بلکہ میعاد گزرنے کا انتظار کیے بغیر فوراً" قرضہ ادا کیا جائے گا۔

بعض فقہا مثلاً" ابن حزم کی یہ رائے ہے کہ قاتل اپنی تعجیل کی وجہ سے حق میراث سے محروم نہیں ہوسکتا۔ اسی طرح فقہا کی ایک جماعت مثلاً" زہریؒ اور سعید بن جبیرؒ وغیرہ نے قاتل عمد کے حق میں میراث کو قائم رکھا ہے۔

دیگر قواعد

"الاشباہ والنظائر" وغیرہ کتابوں میں اور "مجلۃ الاحکام العدلیہ" میں دوسرے عام قواعد بھی ہیں جنہیں ہم نے اپنی کتاب "**النظریۃ العامۃ للعقود والموجبات فی الشریعۃ الاسلامیۃ**" کی ان فصلوں میں بیان کیا ہے جو اسباب و مصادر سے متعلق ہیں۔

قواعد ذیل میں خاص وہ معاملات اور اعمال بیان کیے جائیں گے جو ناجائز ہیں یعنی وہ قولی اور فعلی تصرفات جو قانوناً" لغو اور ناجائز ہیں۔

اس بحث کو سب سے آخر میں لانے کا سبب یہ ہے کہ موضوع کتاب کی نوعیت اور اس کی ترتیب علمی کا تقاضا یہی تھا۔ علاوہ بریں اس طرح مسائل سمجھنے میں بھی سہولت ہوگئی اور ایک مسئلے کو بار بار بیان بھی نہ کرنا پڑا۔

یہ قواعد مذکورہ "مجلّے" کی دفعات ذیل میں موجود ہیں:

دفعہ ۳ : معاملات میں مقاصد اور معانی کا اعتبار ہے' نہ کہ الفاظ و عبارات کا۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

دفعہ ۱۹: نہ اپنا نقصان نہ دوسرے کا زیان۔

دفعہ ۲۰: نقصان کی تلافی کی جائے گی۔

دفعہ ۲۵: نقصان کی تلافی نقصان سے نہ کی جائے گی۔

دفعہ ۵۳: اگر اصلی چیز ضائع ہوجائے تو اس کی قیمت لی جائے گی۔

دفعہ ۵۷: جب تک خیرات کسی کی ملکیت میں نہ دی جائے' مکمل نہیں ہوتی۔

دفعہ ۵۸: عوام پر اقتدار ان کی فلاح و بہبود سے وابستہ ہے۔

دفعہ ۵۹: خاص سرپرستی عام سرپرستی سے قوی تر ہے۔

دفعہ ۶۷: خاموش شخص کی طرف کوئی بات منسوب نہ ہوگی مگر ضرورت کے موقع پر اس کی خاموشی ہی بیان شمار ہوگی۔

دفعہ ۶۹: تحریر اور تقریر کا حکم برابر ہے۔

دفعہ ۷۰: گونگے آدمی کے مخصوص اشارے زبانی اظہار کے مانند ہیں۔

دفعہ ۷۲: ایسا گمان معتبر نہیں جس کی غلطی بالکل آشکار ہو۔

دفعہ ۸۲: جو چیز کسی شرط پر موقوف ہو' اس کا وجود شرط کے ساتھ ضروری ہے۔

دفعہ ۸۳: بقدر امکان شرط کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔

دفعہ ۸۴: مشروط وعدے بھی واجب الایفاء ہیں۔

دفعہ ۸۶: مزدوری اور ذمہ واری جمع نہیں ہوسکتے۔

دفعہ ۸۹: عمل مرتکب کی طرف منسوب ہوگا نہ کہ حکم دینے والے کی طرف تاوقتیکہ اس سے وہ عمل جبراً نہ کرایا گیا ہو۔

دفعہ ۹۰: جب کسی فعل کا مرتکب اور محرک دونوں موجود ہوں تو فرد جرم

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مرتکب پر لگے گی۔

دفعہ ۹۱ : قانونی اجازت کے وقت ذمہ داری عائد نہیں ہوتی۔

دفعہ ۹۲ : کسی فعل کا مرتکب اس فعل کا ذمہ دار ہوگا' خواہ وہ فعل ارادی نہ ہو۔

دفعہ ۹۳ : کسی فعل کا محرک اس فعل کا ذمہ دار نہ ہوگا تاوقتیکہ اس کا ارادہ نہ پایا جائے۔

دفعہ ۹۴ : جانوروں کی تقصیر معاف ہے۔

دفعہ ۹۵ : غیر کی ملکیت میں کسی تصرف کا حکم دینا باطل ہے۔

دفعہ ۹۶ : غیر کی ملکیت میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف کرنا کسی کو جائز نہیں۔

دفعہ ۹۷ : غیر قانونی طریقے سے کسی کا مال لینا کسی کو جائز نہیں۔

حواشی باب پنجم

۱۔ دیکھو "موافقات" جلد ۲' صفحہ ۲۹۸۔

۲۔ Lex aeterna,jus natruale jus divinum-

۳۔ "کتاب الاحکام" کتاب اول میں :

Sed naturalia quidam Jura, quae apud ommes gentes peraeque servantur, divina quaedam providentia constituta Semper firma atque immutabilia permanet (Institutes 1,2,11.)

۴۔ Leges legum۔

۵۔ It is dinding over all the globe in all countries and at all times یہ قول بلاک سٹون کا ہے جو اس نے اس کی شرح (Commentaries 1,40) میں درج کیا ہے۔

۶۔ یہی مضمون "مقدمۂ ابن خلدون" میں ہے' صفحہ ۱۹۲۔ اور یہی مضمون دوسری جگہ اور

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مختلف عبارتوں میں آیا ہے جن میں مشہور یہ ہے : **اعرف الامثال والاشباہ ' ثم قس الامور عندک فاعمد الی احسبھا الی اللہ و اشبھا بالحق فیما تری۔** " اس خط کی پوری عبارت مع اس کی متعدد عبارتوں کے اُن ماخذوں میں دیکھیے جو اجتہاد کی فصل میں ابھی بیان ہو چکے ہیں (تیسرے باب کی ساتویں فصل)۔

۷ ۔ "ابن خلکان" (جلد ۱' صفحہ ۲۴۳) اور "طبقات الفقہا للشیرازی (بغداد ۱۳۵۶ھ' صفحہ ۱۲)۔

۸ ۔ سیوطی کے حالاتِ زندگی اور ان کی دیگر تصنیفات کا ذکر ان کی اپنی کتاب "حسن المحاضرہ" میں دیکھیے (جلد ۱' صفحہ ۱۴۰ اور اس کے بعد)۔

۹ ۔ مطبع دار الطباعۃ العامرۃ میں سنہ ۱۲۹۰ھ میں دو جلدوں میں طبع ہوئی۔

۱۰ ۔ دیکھو "الاشباہ" سیوطی کی (صفحہ ۵) اور "المنافع" شرح "الجامع" (صفحہ ۳۰۵)۔

۱۱ ۔ جیسا کہ سیوطی نے کتاب "الاشباہ" کے صفحہ ۵۹ پر نقل کیا ہے۔ لاطینی کی اس مثل کا مفہوم بھی یہی ہے : **Summum jus summa injuria** یعنی بعض اوقات انتہائی عدل انتہائی ظلم کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔

۱۲ ۔ استحسان ' مصالحِ مرسلہ اور تغیرِ احکام کے بیان میں۔

۱۳ ۔ سورۃ حج (۲۲) ۷۸' سورۃ نحل (۱۶) ۱۱۵۔

۱۴ ۔ "صحیح بخاری" اور اس کی شرح "عینی" جلد ۱' صفحہ ۲۳۴-۲۳۵۔

۱۵ ۔ اس حدیث کو ابو داؤدؒ نے اپنی سنن میں روایت کیا ہے۔ (کتاب الحدود جلد ۴' صفحہ ۱۴۲)۔

۱۶ ۔ "جمع الجوامع" مع اس کی شرح " محلی" اور حاشیۂ بنانی کے (جلد ۲' صفحہ ۳۷۳)۔

۱۷ ۔ دیکھو "اشباہ" سیوطی کی (صفحہ ۵۹)

۱۸ ۔ دیکھو "الوجیز" (جلد ۲' صفحہ ۲۱۶)۔

۱۹ ۔ سیوطی کی (صفحہ ۶۰) اور ابن نجیم کی (صفحہ ۳۴)

۲۰ ۔ **Necessitas non habet legem**

۲۱ ۔ سورۃ بقرہ (۲) ۲۸۰ ۔ اس آیت میں "کان" تامہ ہے جس کے معنی ہیں "ھو"۔ بعض مفسرین نے کہا ہے کہ یہاں "کان" ناقصہ ہے اور اس کی خبر محذوف ہے' یعنی "ان کان ذو عسرۃ غریمکم لکم" تفسیر فخر الدین رازی" (جلد ۲' صفحہ ۳۶۰)

۲۲ ۔ دفعہ ۱۱۵ و تعبیرات فرانسیسی سے منقول ہے ۔Term de grace۔

۲۳ ۔ مصنفہ سیوطی (صفحہ ۶۳) اور مصنفہ ابن نجیم (صفحہ ۳۶)۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۲۴ ۔ "الاشباہ والنظائر" (صفحہ ۲۲)۔
۲۵ ۔ "تغیر الاحکام والنصوص" کی فصل میں۔
۲۶ ۔ "الاشباہ" سیوطی کی (صفحہ ۶۰) اور ابن نجیم کی (صفحہ ۳۴)۔اور دیکھو شرح الجامع (صفحہ ۳۳۱) اور یہی دفعہ "مجامع" میں بھی بایں عبارت مذکور ہے : **"الثابت بالضرورة يقدر بقدرها"** منافع (صفحہ ۳۱۸) ۔
۲۷ ۔ یہ قاعدہ "مجامع" میں موجود ہے۔ دیکھو "منافع" (صفحہ ۳۲۳) جس کے الفاظ یہ ہیں : **"الضرر مدفوع بقدر الامكان"**۔
۲۸ ۔ "الاشباہ والنظائر" سیوطی کی (صفحہ ۶۱) اور ابن نجیم کی (صفحہ ۳۴) اور "منافع" (صفحہ ۳۱۱)۔
۲۹ ۔ لاطینی مثل میں Cassante causa cessat effectus
۳۰ ۔ "المنافع" (صفحہ ۳۱۲)۔
۳۱ ۔ "اعلام الموقعین" (جلد ۳ ' صفحہ ۸) اور "الفروق" مصنفہ عراقی ' (جلد ۴' صفحہ ۹)۔
۳۲ ۔ "القواعد" لابن رجب (قاعدہ ۲۶ 'صفحہ ۳۶) اور "مغنی" (جلد ۱۰' صفحہ ۳۵۰ ۔ ۳۵۱)۔

۳۳ ۔ان مسائل کی تشریح آئندہ ہماری کتاب **"النظرية العامة للموجبات والعقود في الشريعة الاسلاميه"** میں آئے گی۔
۳۴ ۔"منافع" (صفحہ ۳۱۱)۔
۳۵ ۔"فتاویٰ خانیہ" میں کتاب الشرب کی فصل النہار دیکھیے (مع اس کے حاشیۂ ہندی کے' جلد ۳' صفحہ ۲۴۳) اور دیکھیے "اشباہ" ابن نجیم کی (صفحہ ۳۵)۔ اور اسی کے مترادف قانون لاطینی میں ہے ex citius tolerare vult privatum damnum quam publicum malum.
۳۶ ۔ مجلے کی دفعہ ۹۶۴ و ۹۱۹ اور "موافقات" مصنفہ شاطبی (جلد ۲' صفحہ ۳۵۰) اور "فتاویٰ ہندیہ" (جلد ۳' صفحہ ۲۷۷) اور ابن قیمؒ کی کتاب "الطرق الحکمیۃ فی السیاسۃ الشرعیۃ" (صفحہ ۲۲۳'۲۲۴ اور اس کے بعد)۔
۳۷ ۔مصنفہ سیوطی (صفحہ ۶۲) اور مصنفہ ابن نجیم (صفحہ ۳۶)۔
۳۸ ۔دیکھیے ہماری کتاب "النظریۃ العامۃ للموجبات والعقود فی الشریعۃ الاسلامیہ"۔
۳۹ ۔ دیکھو سیوطی کی "اشباہ" (صفحہ ۶۲) اور ابن نجیم کی "اشباہ" (صفحہ ۳۵) اور "منافع" (صفحہ ۳۲۳)۔ نیز اسی مضمون کی عبارت "قواعد ابن رجب" میں دیکھیے (قاعدہ ۱۱۲'

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

صفحہ ۲۴۶)۔

۴۰ ۔ "قواعد الاحکام" مصنفہ عز بن عبدالسلامؒ (جلد ۱' صفحہ ۷۰ و ۹۱) اور "قواعدالاحکام" امام شافعیؒ کی (جلد ۶' صفحہ ۲۶) اور "مستصفی" (جلد ۱ صفحہ ۱۴۱) اور "قوانین فقہیہ" مصنفہ ابن جزی (صفحہ ۳۳۲) اور "الفروق" مصنفہ قرافی (جلد ۴' صفحہ ۹)۔

۴۱ - Regina v. Dudley and Stephens L.R. 14 Q.B. D. 273 -

۴۲ - U.S (v) Holmes (I Wallace Junior I) -

۴۳ ۔ "الوجیز للغزالیؒ" (جلد ۱ صفحہ ۲۱۳) اور اس کی شرح "فتح العزیز" للرافعی (مع مجموع کے' جلد ۱۱' صفحہ ۳۲۷)۔

۴۴ ۔ "حلیات" میں جیسا کہ سیوطی نے بھی "الاشباہ والنظائر" میں نقل کیا ہے۔ (صفحہ ۲۵)۔

۴۵ ۔ امام غزالیؒ نے "احیاء علوم الدین" میں اس حدیث کا ذکر کیا ہے (جلد ۳' صفحہ ۳۶)۔ اسی مضمون کی حدیث "بخاری" میں آئی ہے۔ (دیکھو شرح عینی' جلد ۲۳' صفحہ ۱۸۸) "ان **اللہ تجاوز لامتی عما وسوست او حدثت بہ نفسہا مالم تعمل او تکلم**" (یعنی اللہ نے میری امت کے خیالات معاف فرمادیئے جب تک کہ عمل نہ کریں یا زبان سے نہ کہیں)۔

۴۶ ۔ اس حدیث کو سیوطیؒ نے "اشباہ" میں مقام مذکور پر ذکر کیا ہے۔

۴۷ ۔ آج کل قانون فوجداری بھی یہ ہے کہ صرف نیت جرم پر کوئی سزا نہیں بلکہ یہ ضروری ہے کہ یا تو اقدام جرم پایا جائے یا ارتکاب جرم۔

۴۸ ۔ یہ حدیث "صحاح ستہ" میں موجود ہے اور "بخاری" کی سب سے پہلی حدیث ہے۔ پوری حدیث اس طرح ہے : "**فمن کانت ہجرتہ الی الدنیا یصیبہا او الی امرأۃ ینکحہا فہجرتہ الی ما ہاجر الیہ**" (یعنی جس کی نیت ہجرت کرنے سے حصول دنیا یا کسی عورت سے نکاح کرنا تھی اس کے عوض میں اسے اپنی نیت کے مطابق پھل ملے گا) اور یہ حدیث بالفاظ دیگر یوں بھی روایت کی گئی ہے : "**انما الاعمال بالنیۃ و انما لکل امرإ مانوی فمن کانت ہجرتہ الی اللہ و رسولہ فہجرتہ الی اللہ و رسولہ ومن ہاجر لدنیا یصیبہا او امرأۃ یتزوجہا فہجرتہ الی ماہاجر الیہ**"

۴۹ ۔ یہ وہی قاعدہ ہے جسے سبکی نے "جمع الجوامع" میں ان چار قاعدوں پر ایزاد کیا ہے جن کے بارے میں قاضی حسین نے لکھا ہے کہ وہ فقہ کی بنیاد ہیں۔ دیکھو اس کی شرح مع حاشیہ بنانی کے (جلد ۲' صفحہ ۳۷۳)۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۵۰ ۔ اس قاعدے کی وضاحت ہم اپنی کتاب "النظریۃ العامۃ للموجبات والعقود فی الشریعۃ الاسلامیۃ" کے باب العقود میں کریں گے۔

۵۱ ۔ "صحیح مسلم" (جلد ۵' صفحہ ۸۷) اور اس کی شرح "نووی" (جلد ۱۱' صفحہ ۱۱۷)۔

۵۲ ۔ یہ قول ابن نجیم نے خلاصہ سے "اشباہ" کے صفحہ ۲۱ پر نقل کیا ہے۔ اور شیعہ امامیہ کی کتاب "مفتاح الکرامہ" کی جلد ۵' صفحہ ۱۸ میں آیا ہے کہ تنگ دست قرض دار کو اپنی قسم میں تاویل کرنا جائز ہے۔

۵۳ ۔ اس حدیث کو آمدی نے "الاحکام" میں بیان کیا ہے (جلد ۳' صفحہ ۹۱) اور اسی حدیث کو بعض حنفیوں نے بیان کیا ہے جیسے موصلی نے (اختیار، شرح مختار میں جلد ۱' صفحہ ۲۵۹) 'مہذب' میں حدیث کے الفاظ یہ ہیں : "احکم بالظاہر واللہ عزو جل یتولی السرائر" (جلد ۲' صفحہ ۸۶)۔

۵۴ ۔ دیکھو "منافع" صفحہ ۳۲۰ اور یہی مضمون مثل لاطینی میں بھی ہے :

Acta exteriora indicant interiora secreta

۵۵ ۔ یہی مضمون "قانون الموجبات اللبنانی" کی دفعہ ۳۶۷ کے آخری فقرے میں ہے کہ کلام کے معنی مستعمل کو اختیار کیا جائے گا اور غیر مستعمل کو ترک کردیا جائے گا۔ یہی مثل لاطینی میں ہے۔

Interpretatio fienda est ut res magis valeat quam pereat.

۵۶ ۔ "اشباہ" لابن نجیم (صفحہ ۲۸ و ۵۳) و للسیوطی (صفحہ ۴۵ و ۸۹) اور "شرح منار" لابن ملک (صفحہ ۱۰۸ اور اس کے بعد)۔

۵۷ ۔ دیکھو "منہاج" للبیضاوی اور اس کی شرح "نہایۃ السول" للأسنوی اور اس کی شرح "ابہاج" للسبکی (جلد ۱' صفحہ ۲۰۵) اور "اشباہ" للسیوطی (صفحہ ۶۶)۔

۵۸ ۔ "شرح منار" لابن ملک (صفحہ ۱۶۴ اور اس کے بعد) اور شرح "منہاج" للاسنوی (جلد ۱' صفحہ ۲۳۱ اور اس کے بعد)۔

۵۹ ۔ اپنی کتاب "النظریۃ العامۃ للموجبات والعقود فی الشریعۃ الاسلامیہ" میں۔

۶۰ ۔ نیز "مجامع" میں مذکور ہے کہ جو چیز دلالت نص سے ثابت ہو وہ اسی وقت معتبر ہوگی جب اس کے خلاف صراحت نہ ہو۔ دیکھو "منافع" شرح "مجامع" (صفحہ ۳۱۷ و ۳۲۸)۔

۶۱ ۔ دیکھو "فتاویٰ" تقی الدین سبکی مطبوعہ قاہرہ ۱۳۵۵ھ (صفحہ ۱۴۶ و ۱۶۹)۔

۶۲ ۔ دیکھو "منافع" صفحہ ۳۳۱۔

۶۳ ۔ دیکھو امام شاطبیؒ کا قول آیات قرآن کی تفسیر میں "الموافقات" (جلد ۳' صفحہ ۴۱۳)۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۶۴ ۔ "الاشباہ والنظائر" للسیوطی (صفحہ ۹۷) اور لابن نجیم (صفحہ ۶۱)۔

۶۵ ۔ دیکھو "منافع" (صفحہ ۳۳۳)۔

۶۶ ۔ دیکھو "مجلّے" کی دفعہ ۳۱۰ اور شرح علی حیدر علی کی دفعہ ۶۵۔

۶۷ ۔ "ہدایہ" (جلد ۱' صفحہ ۱۸۴) اور "اشباہ" لابن نجیم (صفحہ ۶۴) اور دیکھیے "اشباہ" للسیوطی (صفحہ ۱۰۸) اور "قواعد" لعزبن عبدالسلامؒ (جلد ۲' صفحہ ۸۶)۔

۶۸ دیکھیے "ہدایہ" اور قواعد لعزبن عبدالسلام مقام مذکور۔

۶۹ ۔ "المیزان" للشعرانی (جلد ۲' صفحہ ۱۲۶)۔

۷۰ ۔ یہ قاعدہ "الجامع" میں موجود ہے۔ (دیکھو "المنافع" صفحہ ۳۱۷) اور یہی قاعدہ "ہدایہ" کی جلد ۴' صفحہ ۱۴۱ میں یوں آتا ہے : "الثابت بالشهادة كالثابت معاينةً"۔

۷۱ ۔ اس کا تتمہ یہ ہے : "ولكن اليمين على المدعى عليه" روایت کیا مسلم نے اپنی صحیح میں (جلد ۵' صفحہ ۱۲۸)۔

۷۲ ۔ اس حدیث کو بخاری نے روایت کیا ہے۔ دیکھو "شرح عینی" (جلد ۱۳' صفحہ ۲۵۷)۔

۷۳ ۔ سورۃ یونس (۱۰) ۳۶۔

۷۴ ۔ مصنفہ سیوطی (صفحہ ۱۰۶) ' مصنفہ ابن نجیم (صفحہ ۶۳)۔

۷۵ ۔ جیسا کہ تاج الدین سبکی نے "جمع الجوامع" میں ذکر کیا ہے۔ دیکھو اس کی شرح مع حاشیہ بنانی کے (جلد ۲' صفحہ ۳۷۳)۔

۷۶ ۔ مصنفہ سیوطی (صفحہ ۳۷ و ۵۴) اور مصنفہ ابن نجیم (صفحہ ۲۲ و ۲۹)۔

۷۷ ۔ یہ قاعدہ "مجمع الفتاویٰ" میں موجود ہے۔ دیکھو تشریح دفعہ ۷۴' "مرآۃ المجلۃ الاحکام العدلیہ" میں۔

۷۸ ۔ دیکھو "المنافع" شرح "الجامع" (صفحہ ۳۲۹)۔

۷۹ ۔ یہ مثال مذہب حنفی میں تو مقبول ہے لیکن بعض دیگر مذاہب اس سے اختلاف رکھتے ہیں جیسا کہ ہم "النظریہ العامۃ للموجبات والعقود فی الشریعۃ الاسلامیہ" میں مرض الموت کی بحث میں مفصل بیان کریں گے۔

۸۰ ۔ "ہدایہ" (جلد ۳ کے صفحہ ۱۲۵) میں یہ عبارت درج ہے : "المدعى من لايجبرالخصومة اذا تركها والمدعى عليه من يجبر على الخصومة" (یعنی اگر مدعی اپنے دعوے سے دست بردار ہوجائے تو اسے مقدمہ جاری رکھنے پر مجبور نہ کیا جائے گا' لیکن مدعا علیہ پیروی کا پابند ہے)۔

۸۱ ۔ امثالِ لاطینیہ میں ہے : incumbit probatio Ei incumbit proba.

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

io quidicit non qui negat.Actori

۸۲ ۔ "مجامع" میں آیا ہے : "البینۃ شرعت لاثبات خلاف الظاھر والیمین لابقاء الاصل۔" (یعنی گواہی کا مقصد یہ ہے کہ کسی خلافِ ظاہر بات کو ثابت کیا جائے اور قسم عام حالت میں باقی رکھنے کے لیے ہے)۔ دیکھو "المنافع" شرح "مجامع" (صفحہ ۳۱۵)۔

۸۳ ۔ اس حدیث کو سیوطی نے ترمذی اور بیہقی سے "جامع الصغیر" میں نقل کیا ہے۔ نمبر ۳۲۲۵ و ۳۲۲۶۔

۸۴ ۔ دفعہ ۸' اور یہ "اشباہ" کے قواعد میں سے ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

۸۵ ۔ "مجلّے" کی دفعہ ۵ و ۱۰ جن کی تشریح گزر چکی ہے۔

۸۶ ۔ دیکھو "منافع" صفحہ ۳۲۶۔ اس قاعدے کی عملی مثالیں دیگر ابواب میں ہیں' جیسے تقادم وغیرہ۔

۸۷ ۔ دیکھو "فتاویٰ خانیہ" پر حاشیۂ ھندیہ (جلد ۳' صفحہ ۲۴۲)۔

۸۸ ۔ دیکھو "الاشباہ والنظائر" لابن نجیم (صفحہ ۲۵)۔

۸۹ ۔ "بدایۃ المجتہد" لابن رشد (جلد ۲' صفحہ ۲۵۷)۔

۹۰ ۔ دیکھو کتاب "رحمۃ الامۃ فی اختلاف آئمہ" مصنفہ شیخ محمد عبدالرحمان دمشقی (بر حاشیہ میزان الکبریٰ۔ جلد ۲' صفحہ ۲۰۵)۔

۹۱ ۔ دیکھو "الاشباہ والنظائر" صفحہ ۲۵-۲۶۔ اور یہ قاعدہ سیوطی کی "اشباہ" میں بھی موجود ہے (صفحہ ۴۳) جس کی عبارت یہ ہے : **الاصل فی کل حادث تقدیرہ باقرب زمن۔**"

۹۲ ۔ مذہب حنفی میں اس قاعدے کے سلسلے میں چند مستثنیات ہیں جن میں سے زیادہ اہم کو ابن نجیم نے بیان کیا ہے کہ اگر قاضی معزول ہونے کے بعد کسی شخص سے کہے کہ میں نے تم سے ایک ہزار روپے لے کر زید کو دیئے تھے جو تمہارے ذمے واجب الادا تھے اور وہ شخص قاضی سے کہے آپ نے روپے وصول کرنے میں بے انصافی کی تھی تو اس صورت میں قاضی کا قول معتبر ہوگا حالانکہ یہ بات نئی پیدا ہوئی ہے اور اس کی نسبت زمانۂ قریب کی طرف ہونی چاہیے تھی جو معزولی کا وقت ہے۔ یہی بعض فقہا نے کہا ہے اور سرخسی نے اختیار کیا ہے (اشباہ کے موضع مذکور سے)۔

۹۳ ۔ "کتاب قواعد" لابن رجب' مطبع الصدق الخیریت' مصر ۱۹۳۳ء (صفحہ ۳۲۳-۳۶۴)۔

۹۴ ۔ دیکھو "مجلّے" کے دو باب ۱۳ و ۱۵۔

۹۵ ۔ دیکھو "منافع" صفحہ ۳۳۱۔

۹۶ ۔ سورۃ نساء (۴) ۱۳۵۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۹۷ - پوری حدیث یہ ہے : **صل من قطعک و احسن الی من اساء الیک و قل الحق ولو علی نفسک**" اس حدیث کو سیوطی نے ابن نجار سے "جامع الصغیر" میں روایت کیا ہے۔ نمبر ۵۰۰۴۔

۹۸ - اس حدیث کو سیوطی نے "کامل" مصنف ابن عدی سے نقل کیا ہے۔ ان کی کتاب "الاشباہ والنظائر" صفحہ ۸۴ دیکھیے۔

۹۹ - "المحلی" لابن حزم' جلد ۸' صفحہ ۲۵۲-۲۵۳۔

۱۰۰ - "الاشباہ" لابن نجیم (صفحہ ۱۰۱)۔

۱۰۱ - "الاختیار" شرح "المختار" للموصلی (جلد ۲' صفحہ ۲۵) اور "البدائع" (جلد ۲' صفحہ ۲۰۸) اور "شرح مختصر سیدی خلیل" لعبداللہ الخرشی (جلد ۴' صفحہ ۳۰۷ و ۳۰۹)۔

۱۰۲ - "المغنی" لابن قدامہ (جلد ۵' صفحہ ۲۸۵) اور "المحلی" لابن حزم (جلد ۸' صفحہ ۲۵۰ و ۲۵۲ و ۲۵۴) اور "اعلام الموقعین" (جلد ۳' صفحہ ۳۱۷ و ۳۲۳)۔

۱۰۳ - دیکھیے کتاب "الوجیز" کی شرح "فتح القدیر" للرافعی جو "شرح مہذب" کے ساتھ شائع ہوئی (جلد ۱۱' صفحہ ۱۶۴)۔

۱۰۴ - یہی تعریف "مجلّہ" کی دفعہ ۱۶۷۶ میں کی گئی ہے۔

۱۰۵ - دیکھو قانون لبنانی کی دفعہ ۱۵۳ و ۲۴۱۔ اور "قانون اصول المحاکمات الحقوقیہ العثمانی" کی دفعہ ۸۰ میں یہ رقم دس عثمانی پونڈ ہے۔ نیز دیکھو قانون دیوانی فرانسیسی کی دفعہ ۱۳۴۱۔

۱۰۶ - دیکھو دفعہ ۲۴۲۔ اس دفعہ کی رو سے تجارتی معاملات میں اور تحریری گواہی کے ناقابلِ اعتبار ہونے کی صورت میں' اور تحریری گواہی نہ ہونے کی صورت میں زبانی گواہی قابلِ قبول ہوگی۔

۱۰۷ - "شرح الکنز" تصنیف زیلعی (جلد ۴' صفحہ ۲۱۲)

۱۰۸ - سورۃ نور (۲۴) ۴ و ۱۳ اور سورۃ نساء (۴) ۱۵۔

۱۰۹ - "مغنی" (جلد ۱۰' صفحہ ۱۷۵) اور "محلی" (جلد ۹' صفحہ ۳۹۵)۔

۱۱۰ - "مغنی" (جلد ۱۲' صفحہ ۶ اور اس کے بعد)۔

۱۱۱ - "الطرق الحکمیۃ فی السیاسۃ الشرعیۃ" لابن القیم الجوزیہ (مطبوعہ مصر ۱۳۱۸ھ' صفحہ ۱۴۴)۔

۱۱۲ - سورۃ مائدہ (۵) ۱۰۶' سورۃ طلاق (۶۵) ۲۔

۱۱۳ - اس حدیث شریف کو بخاری نے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے۔ دیکھو "شرح عینی" (جلد ۱۳' صفحہ ۴۳ و ۲۴۸)۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۱۱۴ ۔ دیکھیے "بدایۃ المجتہد" لابن رشد (جلد ۲' صفحہ ۳۸۵) اور "محلی" لابن حزم اور "مغنی" (جلد ۱۲) میں یہی مباحث اور "شرائع الاسلام" (مطبوعہ تبریزی ۱۳۲۴ھ' صفحہ ۳۳۴)۔

۱۱۵ ۔ سورۃ بقرہ (۲) ۲۸۲۔

۱۱۶ ۔ اس مسئلے میں ان ماخذوں کو دیکھیے جو ہم نے اوپر بیان کیے۔

۱۱۷ ۔ اس حدیث کو امام مالکؒ نے "مؤطا" میں روایت کیا ہے۔ (دیکھو اس کی شرح "تنویر الحوالک" جلد ۲' صفحہ ۱۰۸) اور امام شافعیؒ نے اپنی مسند میں روایت کیا ہے ("کتاب الام" کے حاشیے پر جلد ۶' صفحہ ۱۵۶) اور مسلمؒ نے "صحیح مسلم" میں روایت کیا ہے۔ (دیکھو جلد ۵' صفحہ ۱۲۸)۔ نیز اس حدیث کو احمد بن حنبلؒ' سنن اربعہ کے مؤلفین اور دار قطنی وغیرہ نے بھی روایت کیا ہے' "نیل الاوطار" (جلد ۸' صفحہ ۲۵۵) اور شرح بخاری "عینی" (جلد ۱۳' صفحہ ۲۴۴ اور بعد کے صفحات) اور "شرح مسلم نووی" (جلد ۱۲' صفحہ ۴)۔

۱۱۸ ۔ کتاب "الاقارنات والمقابلات" للسید محمد حافظ صبری (دفعہ ۵۱)

۱۱۹ ۔ دیکھو اس قسم کی مثالیں ڈاکٹر ثابت کی تصنیف "البینۃ الشخصیۃ فی القانون العثمانی" (La preuve testimoniole en droit ottoman.) میں مطبوعہ لندن' ۱۹۲۷ء' صفحہ ۲۹ و ۳۱

۱۲۰ ۔ دفعہ ۳۷ و ۹۸۰ قبل ترمیم' جو قانون ۷ دسمبر ۱۸۹۷ء کے ذریعے ہوئی تھی۔

۱۲۱ ۔ سورۃ بقرۃ (۲) ۲۸۲۔

۱۲۲ ۔ اس حدیث کو امام شافعیؒ نے "شرح کنز" میں ذکر کیا ہے (جلد ۴' صفحہ ۲۰۹)۔

۱۲۳ ۔ اس حدیث کو بھی زیلعیؒ نے "شرح کنز" (جلد ۴' صفحہ ۲۰۹) میں بیان کیا ہے۔

۱۲۴ ۔ اس کی تفصیل "تبصرۃ الاحکام" میں دیکھیے (جلد ۱' صفحہ ۲۴۰)۔

۱۲۵ ۔ "مسند امام شافعیؒ" "کتاب الام" کے حاشیے پر (جلد ۶' صفحہ ۲۵۳)۔

۱۲۶ ۔ "قوانین فقہیہ" (صفحہ ۳۱۰) اور "المحلی" (جلد ۹' صفحہ ۳۹۷ اور اس کے بعد) اور "مغنی" (جلد ۱۲' صفحہ ۱۵) اور "الطرق الحکمیہ" (صفحہ ۱۳۷ و ۱۴۱)۔

۱۲۷ ۔ دیجسٹا (D. Liv. XX 11, tit. 5. fr. 12) اور کوڈکس (tit. 20, 1, 9,)

Ut Unius Testi[illegible]am nemo Judicum in quaecum-que causa facile patiatur admitti.

نیز دیکھو لاطینی مثل بھی ہے۔ "Tasis unus testis nullus"

۱۲۸ ۔ اس بارے میں بلانیول کی کتاب "القانون المدنی الفرانسیسی" (جلد ۲' صفحہ ۱۱۰۵) اور

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ڈاکٹر ثابت کی اطروحہ" (صفحہ ۴۰) اور "کتاب الموجبات" تصنیف پوتیہ (Pothier obilg No.-783) اور "کتاب البینات" بونیہ کی E. Bonnier Traite des preuves مطبوعہ پیرس' ۱۸۸۸ء (صفحہ ۳۰۳ اور اس کے بعد)۔

۱۲۹ ۔ ہاریس (Harris) کی کتاب "قانون فوجداری" (Principles and practice of the Criminal Law صفحہ ۳۶۔

۱۳۰ ۔"زیلعی" میں مقام مذکورہ دیکھیے۔

۱۳۱ ۔"درمختار" (جلد ۲' صفحہ ۲۴۴ منقول از قہستانی اور برجندی)۔

۱۳۲ ۔ابن وھبان نے اپنی تصنیف "منظومہ الوھبانیہ" میں اس قسم کی گیارہ مثالیں بیان کی ہیں۔ (جو مجیتہ کے حاشیے صفحہ ۶۱ پر موجود ہیں۔ یہ کتاب ۱۳۹۶ھ میں چھپی)۔ ابن نجیم نے ایک مثال کا اور اضافہ کیا ہے (اشباہ' صفحہ ۸۸)۔ حیدر علی نے ("مجلے" کی دفعہ ۱۸۲۵ کی تشریح میں) پندرہ مثالیں بیان کی ہیں جو ابو مسعود سے منقول ہیں۔ نیز مالکیہ کی بعض مثالیں "تبصرۃ الاحکام" میں دیکھیے (جلد' صفحہ ۲۳۱ اور اس کے بعد)۔

۱۳۳ ۔"الاشباہ والنظائر" لابن نجیم' (صفحہ ۵۱)۔

۱۳۴ ۔اس کی تفصیل خانیہ میں دیکھیے (فتاویٰ ہندیہ کے حاشیے پر جلد ۲' صفحہ ۳۷۸)۔ نیز شرح بخاری "عینی" (جلد ۲۴' صفحہ ۲۶۶) اور "نیل الاوطار" (جلد ۸' صفحہ ۲۳۴) اور "تبصرۃ الاحکام" (جلد ۱' صفحہ ۲۳۷)۔

۱۳۵ ۔"زیلعی" (جلد ۴' صفحہ ۲۱۲)۔

۱۳۶ ۔"اعلام الموقعین" (جلد ۱' صفحہ ۱۹۲-۱۹۳)

۱۳۷ ۔"الطرق الحکمیہ" (صفحہ ۶۶۔ ۶۷)۔

۱۳۸ ۔"اعلام الموقعین" (جلد ۱' صفحہ ۸۱)۔

۱۳۹ ۔"الطرق الحکمیہ" (صفحہ ۷۰)۔

۱۴۰ ۔اس حدیث کی تخریج پہلے گزر چکی ہے۔

۱۴۱ ۔ دیکھو ان سب کے بارے میں "الطرق الحکمیہ" (صفحہ ۷۲ و ۷۵ و ۷۸) اور سنن "ابوداؤد" سجستانی (مطبع مصطفیٰ محمد' مصر' جلد ۳' صفحہ ۳۰۸' نمبر ۳۶۰۷)۔

۱۴۲ ۔"المعارف ابن قتیبہ" (صفحہ ۲۰۷) اور "ابن خلکان" (جلد ۱' صفحہ ۸۱۔۸۲)۔

۱۴۳ ۔ دفعہ ۱۷۱۶ اور اس کے بعد کی دفعات۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک گواہوں کی ایمان داری ثابت ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ جس کے خلاف وہ گواہی دیں وہ ان کی ایمان داری کا اعتراف کرے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۱۴۴۔"منہاج الطالبین" صفحہ ۱۳۵۔

۱۴۵۔"تبصرۃ الاحکام" لابن فرحون (جلد ۲' صفحہ ۲۱)۔

۱۴۶۔ اس کی تفصیل "مجلّے" میں دیکھیے۔ (دفعات ۱۶۹۶ و ۱۷۰۵) اور "کنز" کی شرح زیلعی" میں (جلد ۴' صفحہ ۲۷ اور اس کے بعد) اور "بدایۃ المجتہد" (جلد ۲' صفحہ ۳۸۳ اور اس کے بعد)۔

۱۴۷۔"الطرق الحکمیۃ فی السیاسۃ الشرعیۃ" (صفحہ ۱۲۵) اور شرح الخرشی علی سید خلیل (جلد ۵' صفحہ ۱۸۷)۔

۱۴۸۔نیز دیکھو اس کی مرادف نظام المحاکم الشریعۃ کی دفعہ ۸۹ جو بذریعہ آرڈیننس نمبر ۲۴۱ مورخہ ۴ نومبر ۱۹۴۲ء کو نافذ العمل قرار دی گئی۔

۱۴۹۔ اسی طرح ترجیح محض دیانت داری کی شہرت سے بھی حاصل نہ ہوگی بخلاف امام مالکؒ۔ دیکھیے "رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمہ" (حاشیہ "میزان الشعرانی" جلد ۲' صفحہ ۳۰۶) اور دیکھئے "قوانین فقیہ" صفحہ ۳۰۲) اور "شرح المنار" لابن ملک (صفحہ ۲۳۳) اور "منہاج الطالبین" صفحہ ۱۲۹ اور "مغنی" (جلد ۱۲ ' صفحہ ۱۷۶) اور "البہجۃ فی شرح التحفہ" (جلد ۱' ص ۱۴۵)۔

۱۵۰۔"الاحکام للآمدی" (جلد ۱' صفحہ ۱۵۱)۔

۱۵۱۔"الطرق الحکمیۃ" (صفحہ ۱۸۰)۔

۱۵۲۔جیسا کہ حیدر علی نے دفعہ ۱۷۳۵ کی تشریح کرتے ہوئے اس کا ذکر کیا ہے۔

۱۵۳۔دیکھو قرارداد مجریہ ۱۳ ستمبر ۱۳۰۹ مالیہ' جریدۂ عدالت ہائے ترکیہ نمبر ۷۵۳' صفحہ ۱۱۱۷ میں۔

۱۵۴۔بذریعہ قرارداد نمبر ۸۲' مجریہ ۲۹ جنوری ۱۹۲۶ء جو لبنان کے سرکاری جریدہ نمبر ۱۹۵۲ء شائع کردہ ۵ مارچ ۱۹۲۶ء میں مشتہر کی گئی۔

۱۵۵۔Commune renommee hearsay

۱۵۶۔ جیسا کہ فرانسیسی قانون دیوانی کی دفعہ ۱۴۱۵ و ۱۴۴۲ و ۱۵۰۴ میں مذکور ہے۔ نیز دیکھو کتاب "السنات" از بونیہ مذکور (صفحہ ۲۲۰ اور اس کے بعد)۔

۱۵۷۔"شرح الخرشی" سید خیل' (جلد ۵' صفحہ ۲۱۲)۔

۱۵۸۔بونیہ کی مذکورہ کتاب کا صفحہ ۳۰۳ اور اس کے بعد)۔

۱۵۹۔ اسی رائے کو حکومت شرق اردن کے قانون دیانت گواہان نے جو سرکاری اخبار نمبر ۲۱۱' مجریہ ۶ دسمبر ۱۹۲۸ء میں شائع ہوا' اختیار کیا ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۱۶۰ ۔ یہ حکم ۲۸ جمادی الاول ۱۳۳۲ھ مطابق ۹ اپریل ۱۳۴۰ مالیہ اور ۱۹۱۴ء کو جاری ہوا اور جریدہ "علمیہ" شمارہ ۱ کے صفحہ ۳۶ پر مشتہر کیا گیا۔

۱۶۱ ۔ اس تمام بحث کے لیے "جامع الفصولین" دیکھیے (جلد ۱' صفحہ ۱۶) اور "دررا لحکام" شرح "غرر الاحکام" (جلد ۲' صفحہ ۱۷۳) اور "الاشباہ والنظائر" لابن نجیم (صفحہ ۸۹)۔

۔سورۃ نساء (۴) ۵۸۔

۱۶۳ ۔یہ فیصلہ قرضے یا کسی چیز کو فروخت کرنے کے دعوے کی اختلافی صورت میں ہے۔ لیکن اگر یہ اختلاف استحقاقِ حق کے بارے میں ہو تو اس میں بہ اختلافِ مذاہب کچھ تفصیل ہے۔ دیکھو "بدایۃ المجتہد" (جلد ۲' صفحہ ۳۹۱) اور کتاب "التاج والاکلیل" برائے مختصر سیدی خلیل للمواق (برحاشیہ "الخطاب" جلد ۶' صفحہ ۲۱۳)۔

۱۶۴ ۔دیکھو "مجلّے" کی دفعہ ۱۷۲۴ اور "الخرشی" کی شرح "عدوی" کا حاشیہ (جلد ۵' صفحہ ۱۵۹ کے حاشیے پر)۔

۱۶۵ ۔ "مبسوط" جلد ۱۷' صفحہ ۳۰۔ اس حدیث کو حضرت امام بخاریؒ نے روایت کیا ہے۔ دیکھو بخاری کی شرح "عینی" (جلد ۱۳' صفحہ ۲۴۳ و ۲۴۸)۔

۱۶۶ ۔اس حدیث کو سیوطی نے نسائی سے "جامع الصغیر" میں نقل کیا ہے۔ نمبر ۸۹۶۶۔

۱۶۷ ۔اس مسئلے کے سلسلے میں دیکھئے "مبسوط" سرخسی کی جلد ۱۶' صفحہ ۱۱۹ و جلد ۱۷' صفحہ ۲۹۔ اور "بدائع" (جلد ۶' صفحہ ۲۲۹ اور اس کے بعد) اور کتاب "الام" (جلد ۷' صفحہ ۳۴ اور اس کے بعد' نیز صفحہ ۱۴۰) اور "مدونہ الکبریٰ" (جلد ۱۳' صفحہ ۲۴) اور "المحلی" (جلد ۹' صفحہ ۳۷۱ اور اس کے بعد)' اور "شرح بخاری عینی" (جلد ۱۳' صفحہ ۲۵۷) اور "الوجیز" للغزالی (جلد ۲' صفحہ ۲۶۵) اور "مغنی" (جلد ۱۲' صفحہ ۱۲۴ اور اس کے بعد) اور "اعلام الموقعین" (جلد ۳' صفحہ ۳۴۴) اور "بدایۃ المجتہد" (جلد ۲' صفحہ ۳۸۶ اور اس کے بعد) اور "الطرق الحکمیۃ" (صفحہ ۲۱۷ اور اس کے بعد)۔

۱۶۸ ۔دیکھو شرح علی حیدر ضمن دفعہ ۱۸۴۲۔

۱۶۹ ۔ یہی ہائی کورٹ عثمانیہ کا فیصلہ ہے (نمبر ۲۲۶ ،مجریہ ۱۲ مئی ۱۹۱۰ء)۔ دیکھو ترکی کا "جریدہ عدلیہ" شمارہ ۱۳' صفحہ ۵۲۹ ۔ حضرت امام ابویوسفؒ اس کے خلاف ہیں کیوں کہ ان کے نزدیک مدعی گواہ رکھتے ہوئے مدعا علیہ سے قسم لے سکتا ہے۔ لیکن حضرت امام محمدؒ کی روایت کے بارے میں خصاف کی روایت تو یہ ہے کہ وہ ابویوسفؒ کی رائے سے متفق ہیں اور طحاوی کی روایت کے مطابق وہ امام اعظمؒ کی رائے سے متفق ہیں۔ اس تحقیق کے لئے دیکھو "نتائج الافکار" تکملہ شرح فتح القدیر "ہدایہ" پر (جلد ۶' صفحہ ۱۵۳۔۱۵۵۔)

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۱۷۰۔ دفعہ ۱۷۵۳۔ یہ اصول امام محمدؒ کی رائے کے موافق ہے اور امام اعظمؒ کی رائے کے خلاف ہے جیسا کہ اسی دفعہ کی تشریح میں علی حیدر نے فتاویٰ الولوالجیہ" وغیرہ سے نقل کیا ہے۔ اسی طرح حکومت عثمانیہ کی عدالت ہائے حقوق کے قانون اساسی کی دفعہ ۸۳ و ۸۵ کی رو سے یہ ضروری ہے کہ مدعی اپنے گواہوں کے نام بتائے اور انہیں حاضر کرے۔

۱۷۱۔ بعض ناقدین نے اس تفسیر پر تنقید کی ہے۔ دیکھو کتاب "اصول المحاکمات المدنیہ" تالیف گلاسون' تیسیہ اور موریل' طبع سوم' جلد ۲' نمبر ۶۹۶ اور جلد ۳' نمبر ۷۳۶۔ (The theorique et pratique de procedure civile)

۱۷۲۔ یہ فرانسیسی عدالت کے فیصلے کے خلاف ہے کیوں کہ اس کی رو سے گھاٹے میں رہنے والا ہرجانے کا دعویٰ دائر نہیں کرسکتا۔ دیکھو فیصلہ عدالت Rethel بحریہ ۲۵ جنوری ۱۹۰۵ء (D. ۱۹۰۵ ' ۲ ' ۳۰۹)۔

۱۷۳۔ "منافع" صفحہ ۳۳۵۔

۱۷۴۔ اس حدیث کو دار قطنی نے روایت کیا ہے۔ دیکھو "مغنی" جلد ۱۲' صفحہ ۱۲۴۔

۱۷۵۔ "الوجیز" جلد ۲' صفحہ ۲۶۶۔

۱۷۶۔ "شرائع الاسلام" للحلی صفحہ ۳۰۱۔

۱۷۷۔ دیکھو لبنان کی عدالت ہائے دیوانی کے اصول اساسی-دفعات ۲۲۸ و ۲۳۷ اور ان کے بعد۔

۱۷۸۔ دیکھو "فتاویٰ بزازیہ" یا "جامع الوجیز" لابن بزاز بر حاشیہ "ہندیہ" جلد ۵' صفحہ ۲۱۸۔۲۱۹۔

۱۷۹۔ "مجلّہ" کی دفعہ ۱۷۷۸ اور اس کے بعد۔

۱۸۰۔ دیکھیے کولان و کاپیتان کی کتاب "فرانس کا قانون دیوانی" مطبوعہ پیرس ۱۹۲۴ء (جلد ۲' صفحہ ۲۲۱)۔

۱۸۱۔ سورۃ بقرۃ (۲) ۲۸۲۔

۱۸۲۔ "تفسیر فخرالدین رازی" میں آیۂ مذکورہ کی تفسیر دیکھیے (جلد ۲' صفحہ ۳۶۴)۔

۱۸۳۔ دیکھو "المبسوط" (جلد ۱۸' صفحہ ۱۷۲ اور اس کے بعد) اور سیدی خلیل کی شرح "مواہب الجلیل" للحطاب ' (جلد ۶' صفحہ ۱۸۷ اور اس کے بعد) اور "تبصرۃ الاحکام" لابن فرحون (جلد ۱ ' صفحہ ۲۹۴)۔

۱۸۴۔ "فتاویٰ خیریہ" ' مطبوعہ دارالسعادۃ ۱۳۱۱ھ (جلد ۲' صفحہ ۶۷)۔

۱۸۵۔ "مبسوط" مقام مذکور اور "اشباہ" لابن نجیم (صفحہ ۸۶) اور رسالہ "نشر العرف" لابن

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

عابدین (صفحہ ۴۱-۴۲) اور "منافع" (صفحہ ۳۲۹)۔

۱۸۶ ۔اس کی تفصیل دفعات ۱۶۰۶-۱۶۱۲ و ۱۷۳۶-۱۷۳۹ میں دیکھیے۔

۱۸۷ ۔دیکھو "قانون اصول المحاکمات المدنیۃ" دفعہ ۳۰۷۔ اور ایسا ہی فرانس کا یہ مشہور قانون ہے کہ جائداد منقولہ پر قبضہ بھی ملکیت کا ایک ثبوت ہے۔ (fait de meubles Possession vaut titre en)۔

۱۸۸ ۔بقیہ حدیث یہ ہے : **واللعاهر الحجر**" (زانی کے لیے پتھر ہے)۔ یہ حدیث تمام معتبر کتابوں میں موجود ہے۔ دیکھو "صحیح بخاری" کی "شرح عینی" (جلد ۲۲' صفحہ ۲۴۹) اور دیکھو "صحیح مسلم" (جلد ۴' صفحہ ۱۷۱)۔

۱۸۹ ۔الاحکام فی تمییز الفتاوی عن الاحکام و تصرفات القاضی والامام' صفحہ ۴۹۔

۱۹۰ ۔ ان تمام مسائل کے لیے دیکھو' "مبسوط" (جلد ۱۶' صفحہ ۱۷۸) اور "شرح کبیر" (مع "مغنی" جلد ۱۲' صفحہ ۱۱۳ اور اس کے بعد) اور "المحلی" (جلد ۹' صفحہ ۴۲۹) اور "منہاج الطالبین" (صفحہ ۱۳۸)' نیز اسی کتاب میں گواہی سے پھرجانے کی صورت میں گواہوں پر فیصلے کے تاوان کا مسئلہ اور اس میں مختلف حالات اور مذاہب کے لحاظ سے اختلافات دیکھیے۔

۱۹۱ ۔ دیکھو دفعہ ۱۶۴۷-۱۶۵۹۔

۱۹۲ ۔ مصنفہ ابن نجیم' صفحہ ۱۲۷۔

۱۹۳ ۔ دیکھو تکملہ حاشیہ ابن عابدین" (جلد۱' صفحہ ۱۵) اور "فتاوی البزازیہ" (جلد ۱ برحاشیہ "ہندیہ" جلد ۴' صفحہ ۵۲۲) اور اسی قسم کا مضمون امثال لاطینیہ میں ہے :

(Nemo contra factum suum venire potest.)

۱۹۴ ۔ امثال لاطینیہ میں ہے : Accessorium sequiture principale (یعنی فرع اصل کے تابع ہے)۔

۱۹۵ ۔"المنافع" صفحہ ۳۱۱۔

۱۹۶ ۔لابن نجیم (صفحہ ۴۷ اور اس کے بعد) و للسیوطی (صفحہ ۸ اور اس کے بعد)۔

۱۹۷ ۔دیکھو دفعات ۲۳۱ و ۲۳۲ و ۲۳۵۔

۱۹۸ ۔ "الاختیار" شرح "مختار" للموصلی (جلد ۱' صفحہ ۱۸۰) راستہ اور پانی پینے کے حق کو علاحدہ علاحدہ فروخت کرنے میں اختلاف ہے جس کی تفصیل دوسری جگہ عنقریب آئے گی۔ "مجامع" میں مذکور ہے کہ حقوق کی بیع چیز سے علاحدہ جائز نہیں۔ دیکھو "منافع" صفحہ ۳۱۴۔

۱۹۹ ۔ دیکھو شرح اس کی "منافع الدقائق" صفحہ ۳۳۲۔

۲۰۰ ۔دیکھو "مجلے" کی دفعہ ۱۹۴ و ۲۳۱۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۲۰۱ ۔ یہ قاعدہ کتاب "الاشباہ" سے ماخوذ ہے اور اسی میں یہ قاعدہ بھی ہے کہ "اصل کے ختم ہونے سے فرع ختم ہوجاتی ہے۔" دیکھو "اشباہ" لابن نجیم (صفحہ ۴۸) اور للسیوطی (صفحہ ۸۱۔۸۲)۔ اور "مجامع" میں بھی مذکور ہے کہ اصل ختم ہونے سے فرع ختم ہوجاتی ہے۔ دیکھو "منافع" (صفحہ ۳۳۴)۔

۲۰۲ ۔ہم نے وہ مثال بیان کی ہے جو دفعہ مذکورہ میں قاعدے کی وضاحت کے لیے بیان کی گئی ہے۔ اس کا مقصد باقی مذاہب و قوانین سے بحث کرنا نہیں۔

۲۰۳ ۔یہ دونوں قاعدے "الاشباہ" لابن نجیم سے ماخوذ ہیں' (صفحہ ۱۵۷ ۔ ۱۵۸) اور مثال بھی وہیں سے لی گئی ہے جو "مجلّے" کی دفعہ ۱۵۶۶ میں بھی مذکور ہے۔

۲۰۴ ۔"منافع" صفحہ ۳۲۶۔

۲۰۵ ۔یہی مضمون محکمۂ عدالت کے نوٹس میں دیکھیے جو جریدہ "محاکم" میں مشتہر کیا گیا۔ (صفحہ ۸۵۳)۔

۲۰۶ ۔مصنفۂ ابن نجیم صفحہ ۸۹۔

۲۰۷ ۔یہ دفعہ "الاشباہ" مصنفہ ابن نجیم میں مختلف عبارتوں میں آئی ہے۔ (صفحہ ۴۹) اور شرح "مجامع" میں مذکور ہے (صفحہ ۲۳۴)۔

۲۰۸ ۔مصنفہ سیوطی (صفحہ ۸۳) اور مصنفہ ابن نجیم صفحہ ۸۷)۔ اس میں یہ عبارت بھی ہے کہ ضمناً" ایسی چیزیں جائز ہوجاتی ہیں جو اصالتاً" جائز نہیں ہوتیں۔

۲۰۹ ۔جلد ۲' صفحہ ۳۲۱۔

۲۱۰ ۔ "اختیار" شرح "مختار" جلد ۲' صفحہ ۱۰۶۔

۲۱۱ ۔ "قواعد" لابن رجب قاعدہ ۱۳۴' صفحہ ۳۰۰۔۳۰۱۔

۲۱۲ ۔ "منافع" (صفحہ ۳۲۶) اور مثل لاطینی میں مذکور ہے : Ubi-emolumentum (ibi onus.) -

۲۱۳ ۔ہم نے "کبھی" اس لیے کہا ہے کہ بعض صورتوں میں خرچہ بلالحاظ حقِ وارثت کے لازم ہوتا ہے۔ مثلاً" اگر کسی مفلس شخص کا ایک ماموں ہو اور اس کے سگے چچا یا چچیرے چچا کا لڑکا ہو تو مذہب حنفی کی رو سے خرچہ پہلے پر واجب ہوگا نہ کہ دوسرے پر حالانکہ حقیقی وارث چچازاد بھائی ہے نہ کہ ماموں۔

۲۱۴ ۔ مثل لاطینی میں ہے : Qui sentit commobum sentire pebet at nus-e-contra.

۲۱۵ ۔ اس حدیث کو سیوطی نے روایت کیا ہے' "سنن اربعہ" اور "مسند احمد" اور

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

"مستدرک حاکم" سے "جامع الصغیر" میں' نمبر ۴۱۳۰۔

۲۱۶ ۔لابن نجیم (صفحہ ۱۳) و للسیوطی (صفحہ ۱۰۲)۔

۲۱۷ ۔لابن نجیم (صفحہ ۴۷) و للسیوطی (صفحہ ۸۰)۔

۲۱۸ ۔ یہ مسئلہ "مجلے" کی دفعہ ۷۴۷ میں بیان کیا گیا ہے اور یہی قانون لبنانی میں ہے کہ رھن کردہ جائداد منقولہ کو راہن صرف اُسی وقت فروخت کرسکتا ہے جب اچھی قیمت مل سکے اور جج کی اجازت حاصل ہوجائے۔ (آرڈیننس ۴۶ ل مجریہ ۲۰ ت ۲ سنہ ۱۹۳۲ء دیکھو اس کی دفعہ ۱۴) لیکن جائداد غیر منقولہ کو راھن بحالتِ رھن فروخت کرسکتا ہے (دیکھو قرارداد ملکیت نمبر ۳۳۳۹ مذکور کی دفعہ ۱۳۶ و ۱۳۷)۔

۲۱۹ ۔ اس حدیث کو امام زیلعیؒ نے شرح "کنز الدقائق" میں ذکر کیا ہے (جلد ۹' صفحہ ۵۴) اور سیوطی نے "الاشباہ" (صفحہ ۴۸) میں کہا ہے کہ بیہقی نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے۔ اور عبدالرزاق نے اپنی تصنیف میں ابن مسعود پر موقوف کرتے ہوئے اس حدیث کا اخراج کیا ہے۔ اور حافظ عراقی نے کہا ہے کہ یہ حدیث بے بنیاد ہے۔ اسی طرح جناب محمد بشیر ازھری نے اس حدیث کو اپنی کتاب "تحذیر المسلمین" کے صفحہ ۸۱ پر احادیثِ موضوعہ میں ذکر کیا ہے۔

۲۲۰ ۔"منافع" صفحہ ۳۱۰ و ۳۱۵۔

۲۲۱ ۔ یہ قاعدہ ابن نجیم کی "الاشباہ والنظائر" سے ماخوذ ہے (صفحہ ۶۳)۔ نیز سیوطی کی "اشباہ" (صفحہ ۱۰۳) سے اور قواعد ابن رجب سے (قاعدہ ۱۰۲' صفحہ ۲۳۰)۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اہم عربی مآخذ

مع اسمائے مؤلفین بہ ترتیبِ حروفِ تہجی

(علاوہ دیگر مآخذ کے، خصوصاً قوانین، رسائل اور قراردادیں جن کے حوالے اس کتاب کے حواشی میں موجود ہیں)۔

۱۔ قرآن کریم

۱ - ابونصر (هبة الله بن سلامة) : "الناسخ والمنسوخ" برحاشیہ اسبابِ نزول۔

۲ - الرازی (فخر الدین محمد) : "مفاتیح الغیب المشتهر الکبیر" ، مطبع عامرة مصر ، ۱۳۲۴ھ آٹھ اجزا۔

۳ - الزمخشری (محمود) : "تفسیرالکشاف" ، مطبع مصطفیٰ محمد، مصر ، ۱۳۵۴ھ، چار اجزا۔

۴ - الزنجانی (ابو عبداللہ) : "تاریخ القرآن" ، قاہرہ ، ۱۹۳۵ء۔

۵ - سلیمان (شیخ محمد) : "حدث الاحداث لاقدام علی ترجمة القرآن" ، مصر، ۱۳۵۵ھ۔

۶ - السیوطی (جلال الدین) : "الاتقان فی علوم القرآن" ، مطبع معاهد، مصر، ۱۹۳۵ء ، دو اجزا۔

۷ - الشرنبلانی : "رسالة النفحة القدسیة فی احکام قرأة القرآن و کتابته بالفارسیة" ، مصر، ۱۳۵۵ھ۔

۸ - الطبری (محمد بن جریر) : "جامع البیان فی تفسیر القرآن" ، مصر، ۱۳۲۱ھ ، تیس اجزا۔

۹ - المحلی (جلال الدین) و سیوطی : "تفسیر الجلالین" ، مطبع حلبی، مصر، ۱۳۵۲ھ، دو اجزا۔ (تمام آیات کریمہ اسی ایڈیشن کے حوالے سے درج کی گئی ہیں)۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۱۰ ۔ الواحدی نیسابوری (ابوالحسن علی بن احمد) : "اسباب النزول" مطبعة بندیه' مصر ۱۳۱۵ھ ۔

۱۱ ۔ الوجدی (محمد فرید) : "الادلة العلمیة علی جواز ترجمة معانی القرآن الی اللغات الاجنبیة" مصر' ۱۹۳۶ء ۔

۲ ۔ سنّت

۱۲ ۔ ابن حنبل (احمد) : "مسنده" ' مطبع میمنیة' ۱۳۱۳ھ' چھ اجزا ۔

۱۳ ۔ ابی قطیبه : "تاویل مختلف الحدیث" ' مصر ۱۳۲۶ھ ۔

۱۴ ۔ ابی داؤد (السجستانی) : "السنن" مطبع مصطفیٰ محمد' چار اجزا ۔

۱۵ ۔ ازهری (محمد بشیر) : "تحذیر المسلمین من الاحادیث الموضوعه" مصر' ۱۹۰۳ء ۔

۱۶ ۔ البخاری : "الجامع الصحیح" ' مطبع حلبی' مصر ' نو اجزا ۔

۱۷ ۔ البغوی (حسین بن مسعود) : "مصابیح السنة" ' مطبع صبیح' مصر' دو اجزا ۔

۱۸ ۔ الترمذی : "السنن" ' مطبع حلبی' مصر ۔

۱۹ ۔ الزرقانی : "شرح المؤطا" مطبع مصطفیٰ محمد' مصر' ۱۹۳۶ء' چار اجزاء ۔

۲۰ ۔ السیوطی : "تنویر الحوالک شرح موطا امام مالک" مصر' ۱۳۴۸ھ' دو اجزا ۔

۲۱ ۔ السیوطی : "الجامع الصغیر من حدیث البشیر النذیر" ' مطبع مصطفیٰ محمد' ۱۳۵۲ھ' دو اجزا ۔

۲۲ ۔ السیوطی : "الفتح الکبیر فی ضم الزیادة الی الجامع الصغیر" جمع النبهانی' ۱۳۵۰ھ' تین اجزا ۔

۲۳ ۔ السیوطی : "اللآلی المصنوعة فی الاحادیث الموضوعة" ' مطبع حسینیه مصریه' ۱۳۵۲ھ' دو اجزاء ۔

۲۴ ۔ الشافعی : "اختلاف الحدیث" اور "مسند الشافعی" (کتاب الام کے

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

حاشیے پر)۔
۲۵۔ الشوکانی (محمد بن علی) : "نیل الاوطار شرح منتقی الاخبار" مطبع حلبی' مصر' ۱۳۴۸ھ' آٹھ اجزا۔
۲۶۔ العینی (بدر الدین) : "عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری" مطبع منیریہ' مصر' ۱۳۴۸ھ' ۲۵ اجزا۔
۲۷۔ القلعی (حسام الدین) : "الرد علی رسالۃ المغنی" ' دمشق' ۱۹۲۵ء۔
۲۸۔ مسلم : "صحیح الامام مسلم" مطبع صبیح' مصر' ۱۳۳۴ھ' آٹھ اجزاء۔
۲۹۔ المناوی : کنوز الحقائق فی حدیث خیر الخلائق" مصر' ۱۳۰۵ھ۔
۳۰۔ النسائی : "السنن بشرح السیوطی" ' مطبع مصریہ مصر' ۱۹۳۰ء' آٹھ اجزا۔
۳۱۔ الموصلی : "رسالۃ المغنی عن الحفظ الکتاب" ' مصر' ۱۳۴۲ھ۔
۳۲۔ النووی (محی الدین) : "شرح صحیح مسلم" ' مطبع حجازی' قاہرہ' ۱۳۴۹ھ' اٹھارہ اجزا۔

۳۔ علم الاصول

۳۳۔ آمدی (سیف الدین) : "الاحکام فی اصول الاحکام" ' مطبع صبیح' مصر' ۱۳۴۸ھ' تین اجزا۔
۳۴۔ ابن امیر الحاج :"التقریر والتحبیر" شرح "التحریر" بولاق ' ۱۳۱۶۔۱۳۱۸ھ' تین اجزا۔
۳۵۔ ابن حزم : "الاحکام لاصول الاحکام" ' مطبعۃ السعادۃ" مصر' ۱۳۴۵۔۱۳۴۸ھ' تین اجزا۔
۳۶۔ ابن حزم :"رسالۃ النبذ فی الفقہ الظاہری" ' مطبعۃ الانوار' مصر' ۱۳۶۰ھ۔
۳۷۔ ابن عبدالسلام (عز الدین) : "قواعد الاحکام فی مصالح الانام" ' مکتبہ حسینیہ' مصر ۱۹۳۴ء' دو اجزا۔
۳۸۔ ابن ملک :"شرح المنار" ' الاستانہ' ۱۳۱۴ھ۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۳۹ ۔ ابن تیمیہ : "رسالہ معارج الاصول" ' مصر' ۱۳۲۳ھ ۔

۴۰ ۔ الاسنوی : "نہایۃ السول" شرح "منہاج الوصول" (منہاج البیضاوی کے ساتھ طبع ہوئی) ۔

۴۱ ۔ بہاری (محب اللہ بن عبدالشکور) : "مسلم الثبوت" مصر' ۱۳۲۶ھ' دو اجزا ۔

۴۲ ۔ البیضاوی : "منہاج الوصول الی علم الاصول" ' مطبعۃ التوفیق' مصر' تین اجزا ۔

۴۳ ۔ الخضری (شیخ محمد) : "اصول الفقہ" ' طبع دوم' مصر' ۱۹۳۳ء ۔

۴۴ ۔ رضا (محمد رشید) : "رسالۃ یسر الاسلام و اصول التشریع العام" مصر ۱۹۳۸ء ۔

۴۵ ۔ السبکی : (تقی الدین و تاج الدین) "الابہاج" شرح "المنہاج (شرح اسنوی کے ساتھ طبع ہوئی) ۔

۴۶ ۔ السبکی (تاج الدین) : "جمع الجوامع" اور اس کی شرح تصنیف محلی مع حاشیہ البنانی' مصر' ۱۳۵۴ھ' دو اجزا ۔

۴۷ ۔ الشاطبی (ابو اسحاق) : "الاعتصام" ' مطبع مصطفی محمد' مصر' ۱۳۳۲ھ' دو اجزا ۔

۴۸ ۔ الشاطبی : "الموافقات فی اصول الشریعۃ" ' مطبع رحمانیہ' مصر' چار اجزا ۔

۴۹ ۔ الشافعی : "الرسالۃ فی علم الاصول" ' المطبعۃ العلمیہ' مصر' ۱۳۱۲ھ ۔

۵۰ ۔ الشوکانی : رسالۃ القول المفید فی ادلۃ الاجتہاد والتقلید' ۱۹۲۹ء ۔

۵۱ ۔ عضدالدین (قاضی) : ان کی شرح ابن حاجب کی کتاب "مختصر المنتہی" پر' ۱۳۰۷ھ' دو اجزا ۔

۵۲ ۔ الغزالی (ابوحامد) : "المستصفی من علم الاصول" مصر ۱۹۳۷ء ' دو اجزا ۔

۵۳ ۔ الکوز لحصاری (مصطفی) : "منافع الدقائق" شرح "مجامع

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

الحقائق" لابی سعید الخادمی' آستانہ' ۱۳۰۸ھ۔

۴ فقہ حنفی

۵۴ ۔ ابن البزاز : "فتاوٰی بزازیہ " یا "الجامع الوجیز" (فتاوٰی ہندیہ کے حاشیے پر طبع ہوا)۔

۵۵ ۔ ابن الہمام (کمال الدین) : "فتح القدیر" شرح "الہدایۃ" اس کے حاشیے پر "العنایہ" ہے ۔ بولاق' ۱۳۱۵ ۔ ۱۳۱۸ھ' آٹھ اجزا۔

۵۶ ۔ ابن عابدین (محمد امین) : حاشیہ موسوم بہ' "رد المحتار" جو "در مختار" پر ہے ۔ دارالسعادۃ' ۱۳۲۳ھ' پانچ اجزا اور تکملہ دو جزوں میں۔

۵۷ ۔ ابن عابدین : شرح منظومہ "عقود رسم المفتی" پر مطبع معارف ' شام' ۱۳۰۱ھ۔

۵۸ ۔ ابن عابدین : "نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف" ۔ مطبع معارف شام' ۱۳۰۱ھ۔

۵۹ ۔ ابن قاضی سماوۃ یا سماونۃ (شیخ محمود بن اسماعیل) : "جامع الفصولین" ' المطبعہ الازہریہ' مصر' ۱۳۰۰ھ' دو اجزا۔

۶۰ ۔ ابن نجیم (زین العابدین) : "البحر الرائق" شرح "کنز الدقائق" (اور اس کے حاشیے پر ابن عابدین کی تالیف "منحۃ الخالق" چھپی ہے) ۔ مطبع دارالکتب العربیہ الکبرٰی' مصر' ۱۳۲۳ھ' آٹھ اجزا۔

۶۱ ۔ ابن نجیم : "الاشباہ والنظائر" ' مطبع حسینیہ ' مصریہ' ۱۳۲۲ھ۔

۶۲ ۔ ابن وہبان :"منظومۃ الوہبانیہ" جو "المحبیۃ" کے حاشیے پر طبع ہوئی' ۱۳۹۶ھ۔

۶۳ ۔ الحصکفی (محمد علاء الدین) : "الدر المختار" شرح "تنویر الابصار" مطبع الواعظ' مصر' دو اجزا۔

۶۴ ۔ الحموی (احمد بن محمد) : "غمز عیون البصائر" شرح "الاشباہ والنظائر" دارالطباعۃ العامرۃ' ۱۳۹۰ھ' دو اجزا۔

۶۵ ۔ الخصاف : "کتاب الحیل" ' قاہرہ' ۱۳۱۳ھ۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۶۶ - داماد آفندی (محمد بن سلیمان) : "مجمع الانهر" شرح "ملتقی الابحر" اور اس کے حاشیے پر "الدرالملتقی" چھپی ہے - دارالطباعۃ العامرۃ ' ۱۳۲۸ھ دو اجزا -

۶۷ - الرملی (خیر الدین المنیف) : "الفتاوی الخیریہ" دارالسعادۃ ' ۱۳۰۰ھ

۶۸ - الزیلعی (عثمان بن علی) : "تبیین الحقائق" شرح "کنز الدقائق" ' بولاق' ۱۳۱۳ھ - ۱۳۱۵ھ' چھ اجزا -

۶۹ - السرخسی (شمس الدین) : "المبسوط" شرح "الکافی" ' مطبع السعادۃ' مصر' ۱۳۲۴ھ' ۳۰ اجزا -

۷۰ - الشیبانی (محمد بن حسن) : "الجامع الصغیر" (کتاب الخراج کے حاشیے پر طبع ہوئی' مطبع بولاق) -

۷۱ - الشیبانی : "الجامع الکبیر" مطبعۃ الاستقامہ' ۱۳۵۵ھ -

۷۲ - عالمگیر : "الفتاوی الهندیه" مطبع میمنیہ' مصر' ۱۳۲۳ھ -

۷۳ - قاری (ملا علی) : "شرح الفقه الاکبر" ' مصر' ۱۳۲۳ھ -

۷۴ - قاضی خاں (محمود اوزجندی) : فتاوی خانیہ" (فتاوی ہندیہ کے حاشیے پر) -

۷۵ - الکاسانی (علاء الدین) : "بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع" ' مصر' ۱۳۲۷ - ۱۳۲۸ھ' سات اجزا -

۷۶ - المرغینانی (برهان الدین) : "الهدایه" شرح "بدایۃ المبتدی" مطبع خیریہ' ۱۳۲۶ - ۱۳۲۷ھ' چار اجزا -

۷۷ - الموصلی (عبداللہ) : "المختار" اور اس کی شرح "الاختیار" ' مطبع حجازی' مصر' دو اجزا -

۵ - فقہ مالکی

۷۸ - ابن جزی : "القوانین الفقهیه فی تلخیص مذهب المالکیه" فاس' ۱۹۳۵ء -

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۷۹ ۔ ابن عاصم : "تحفة الاحکام" ' مطبع مصطفٰی محمد' مصر' ۱۳۵۵ھ' دو اجزا ۔

۸۰ ۔ ابن فرحون (ابراہیم بن محمد) : "تبصرة الاحکام" ' مصر' ۱۳۰۲ھ' دو اجزا ۔

۸۱ ۔ التسولی (ابوالحسن) : "البهجة فی شرح التحفة" ' مع "التحفة" ۔

۸۲ ۔ الحطاب (ابوعبداللہ) : "مواهب الجلیل شرح سیدی خلیل" ' مطبع سعادة مصر' ۱۳۲۷ ۔ ۱۳۲۹ھ' چھ اجزا ۔

۸۳ ۔ الخرشی (عبداللہ) : "شرح مختصر سیدی خلیل" ' مطبع عامرة مصر' ۱۳۱۶ ۔ ۱۳۱۷ھ' پانچ اجزا ۔

۸۴ ۔ العدوی : ان کا حاشیہ "شرح الخرشی" پر (الخرشی حاشیے پر چھپا ہے) ۔

۸۵ ۔ القرافی : "الاحکام فی تمییز الفتاوٰی عن الاحکام" ' مطبع انوار' ۱۳۳۸ھ ۔

۸۶ ۔ مالک (الامام) : "المدونة الکبری" ' بروایت سحنون' مطبع السعادة مصر' ۱۳۲۳ھ' سولہ اجزا ۔

۸۷ ۔ المواق : "التاج والاکلیل لمختصر خلیل" (حطاب کے حاشیے پر طبع ہوئی) ۔

۶ ۔ فقہ شافعی

۸۸ ۔ ابن حجر : "الفتاوٰی الحدیثیه" ' مطبع التقدم ۔

۸۹ ۔ بصیر (ابوالفضل ولی الدین) : "النهایه" شرح "الغایه والتقریب" لابی شجاع' مصر' مطبع حجازی' تین اجزا ۔

۹۰ ۔ الرافعی : "فتح العزیز شرح الوجیز" (کتاب المجموع کے ذیل میں چھپی) ۔

۹۱ ۔ السبکی (تقی الدین) : "الفتاوٰی" ' مصر' ۱۳۵۵ ۔ ۱۳۵۶ھ' دو اجزا ۔

۹۲ ۔ السیوطی : "الاشباه والنظائر" مطبع مصطفٰی محمد' ۱۹۳۶ء ۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۹۳ ۔ الشافعی: "کتاب الام" ' بولاق' ۱۳۲۵ھ' سات اجزا ۔

۹۴ ۔ الشیرازی (ابواسحاق) : "المهذب" ' مطبع حلبی' مصر' ۱۳۴۳ھ' دو اجزا ۔

۹۵ ۔ الغزالی: "الوجیز" ' مطبع المؤید والآداب' مصر' ۱۳۱۷ھ' دو اجزا ۔

۹۶ ۔ المزنی: "المختصر" (الام کے حاشیے پر چھپی ہے)۔

۹۷ ۔ النووی : "المجموع" شرح "المهذب" اور اس کا تکملہ تقی الدین السبکی کا لکھا ہوا' ۱۳۴۴ ۔ ۱۳۵۳ھ' اب تک بارہ اجزا طبع ہوچکے ہیں ۔

۹۸ ۔ النووی: "منهاج الطالبین" ' مطبع خیریہ' مصر' ۱۳۱۹ھ ۔

۹۹ ۔ النووی: فتاوی معروف بہ "المسائل المنثورة" ' دمشق' ۱۳۴۸ھ ۔

۷ ۔ فقہ حنبلی

۱۰۰ ۔ ابن القیم الجوزیہ : "اعلام الموقعین عن رب العالمین" ' مطبع منیریہ' چار اجزا ۔

۱۰۱ ۔ ابن القیم الجوزیہ : "الطرق الحکمیہ فی السیاسة الشرعیہ" ' مصر' ۱۳۱۷ھ ۔

۱۰۲ ۔ ابن تیمیہ: "مجموعة الرسائل الکبری" ' مصر' ۱۳۲۳ھ ۔

۱۰۳ ۔ ابن تیمیہ: "الفتاوی" ' مصر' ۱۳۲۶ ۔ ۱۳۲۹ھ' پانچ اجزا ۔

۱۰۴ ۔ ابن رجب (ابوالفرج عبدالرحمان) : "القواعد فی الفقه الاسلامی" ' مطبعة الصدق الخیریہ" مصر' ۱۳۵۲ھ ۔

۱۰۵ ۔ ابن قدامہ (موافق الدین) : "کتاب المغنی" ' مطبع المنار' طبع دوم' بارہ اجزا ۔

۱۰۶ ۔ ابن قدامہ المقدسی (شمس الدین) : "الشرح الکبیر" ' (مغنی کے ذیل میں چھپی ہے) ۔

۸ ۔ مقارنات و دیگر مذاہب سنیہ

۱ ۔ ابن حزم : "المحلی" ' مطبع النهضة' مصر' ۱۳۴۷ھ ۔ ۱۳۵۲ھ' گیارہ

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اجزا۔

۱۰۸ ۔ ابن رشد (الحفید) : "بدایة المجتهد و نهایة المقتصد" ' مطبع صبیح' مصر' طبع اول' دو اجزا۔

۱۰۹ ۔ الدمشقی : "رحمة الامه فی اختلاف الائمه" ' (المیزان الکبریٰ' کے حاشیے پر چھپی)۔

۱۱۰ ۔ الشعرانی (عبدالوهاب) : "کتاب المیزان الکبری" ' مطبع ازهریه' ۱۹۳۲ء' دو اجزا۔

۱۱۱ ۔ صبری (محمد حافظ) : "المقارنات والمقابلات" ' مصر' ۱۹۰۲ء۔

۱۱۲ ۔ القزافی (شهاب الدین) : "الفروق" ' مصر' طبع اول' ۱۳۴۴ ۔۱۳۴۶ھ' چار اجزا۔

۹۔ کتبِ شیعہ در علمِ فقہ و اصولِ فقہ

۱۱۳ ۔ باقر (الحاج سید محمد) : "وسیلة الوسائل فی شرح الرسائل" ' علم اصول میں' مطبع تبریزی' ۱۳۹۰ھ۔

۱۱۴ ۔ باقر (محمد) : "حل المقول لعقد الفحول" (وسیله الوسائل کے ساتھ چھپی ہے)۔

۱۱۵ ۔ الحرالعاملی (محمد بن الحسن بن علی) : "وسائل الشیعه الی مسائل الشرعیه" ' طهران ۱۳۸۸ھ' چھ اجزا۔

۱۱۶ ۔ الحسینی العاملی (محمد الجواد بن محمد) : "مفتاح الکرامه شرح قواعد العلامه" مطبع الشوری' ۱۳۲۳ ۔۱۳۲۶ھ' طباعت پوری نہیں ہوئی۔

۱۱۷ ۔ الحلی المحقق (جعفر بن الحسن) : "شرائع الاسلام" مطبع تبریزی' ۱۳۲۰ھ۔

۱۱۸ ۔ الحیمی : "الروضة النضیر" شرح "المجموع" (فقه زیدی) مع تتمه للحسنی الیمنی' مطبع السعادة' مصر' ۱۳۴۷ ۔۱۳۴۹ھ' پانچ اجزا۔

۱۱۹ ۔ الکاظمی (محمد مهدی) : "احسن الودیعة فی تراجم مشاهیر الشیعه" ' بغداد' ۱۳۴۸ھ' دو اجزا۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۱۳۰ ۔ الکاظمی (محمد مہدی) : "عناوین الاصول" ' بغداد' ۱۳۴۲ھ ۔
۱۳۱ ۔ الکلینی : "اصول الکافی" ' ۱۳۰۵ھ ۔

۱۰۔ تاریخ فقہ اور طبقات فقہا

۱۳۲ ۔ ابن الجوزی : "مناقب الامام احمد بن حنبل" ' مطبع سعادۃ ' مصر' ۱۳۴۹ھ ۔
۱۳۳ ۔ ابن فرحون : "الدیباج المذہب فی معرفۃ اعیان علماء المذہب' مصر' ۱۳۵۱ھ ۔
۱۳۴ ۔ ابن الندیم : "الفہرست" ' مطبع رحمانیہ' مصر' ۱۳۴۸ھ ۔
۱۳۵ ۔ ابن خلکان : "وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان" ' مطبع میمنیہ' مصر' ۱۳۱۰ھ' دو اجزا ۔
۱۳۶ ۔ ابن عبدالبر : "الانتقاء فی فضائل الثلاثۃ الائمۃ الفقہا' قاہرہ' ۱۳۵۰ھ
۱۳۷ ۔ ابن قتیبہ : "الامامۃ والسیاسۃ" ' مطبع مصطفیٰ محمد' مصر' دو اجزا ۔
۱۳۸ ۔ ابن قتیبہ : "المعارف" مطبع اسلامیہ' مصر' ۱۹۳۴ء ۔
۱۳۹ ۔ امین (احمد) : "فجر الاسلام" ' مصر' طبع دوم ۱۹۳۳ء ۔
۱۴۰ ۔ امین (احمد) : "ضحی الاسلام" ' مصر ۱۹۳۴ ۔ ۱۹۳۶ء' تین اجزا ۔
۱۴۱ ۔ التنبکتی : (سیدی احمد بابا) : "نیل الابتہاج بتطریز الدیباج" ' بر حاشیہ "الدیباج المذہب" ' تصنیف ابن فرحون ۔
۱۴۲ ۔ تیمور باشا (احمد) : "نظرۃ تاریخیۃ فی حدوث المذاہب و انتشارہا" ' مطبع سلفیہ' قاہرہ' ۱۳۴۴ھ ۔
۱۴۳ ۔ الحسینی (ابوبکر بن ہدایۃ اللہ) : "طبقات الشافعیہ" بغداد' ۱۳۵۶ھ
۱۴۴ ۔ الخضری : "تاریخ التشریع الاسلامی" مصر' طبع دوم' ۱۹۳۶ء ۔
۱۴۵ ۔ الخضری : "محاضرات تاریخ الدولۃ العباسیہ" ' طبع چہارم' مصر' ۱۳۵۳ھ ۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۱۳۶ ۔ الخطیب (احمد بن علی) : "تاریخ بغداد" ، مصر ، ۱۹۳۱ء ، ۱۴ اجزا۔

۱۳۷ ۔ الرازی (فخر الدین) : "مناقب الامام شافعی" ، مصر ، ۱۳۷۹ھ ۔

۱۳۸ ۔ رضا (محمد رشید) : "تاریخ الاستاذ الامام شیخ محمد عبدہ" مطبع المنار ، ۱۹۳۱ء ۔

۱۳۹ ۔ سامی بک : "قاموس الاعلام" ، استانبول ، ۱۳۰۶ھ ۔

۱۴۰ ۔ السبکی (تاج الدین) : "طبقات الشافعیۃ الکبری" ، مصر ، ۱۳۲۴ھ ، چھ اجزا ۔

۱۴۱ ۔ السبکی و السائس والبربری : "تاریخ التشریع الاسلامی" ، مصر ، طبع دوم ، ۱۹۳۹ء ۔

۱۴۲ ۔ السیوطی : "حسن المحاضرۃ فی اخبار مصر والقاہرۃ" ، مطبع مصطفیٰ محمد ، مصر ، دو اجزا ۔

۱۴۳ ۔ الشطی (جمیل) : "مختصر طبقات الحنابلہ" دمشق ، ۱۳۳۹ھ ۔

۱۴۴ ۔ الشیرازی : "طبقات الفقہا" ، بغداد ، ۱۳۵۶ھ ۔

۱۴۵ ۔ طاشکبری (محمد بن مصطفیٰ) : "الشقائق النعمانیہ فی علماء الدولۃ العثمانیہ" (بر حاشیہ ابن خلکان) ۔

۱۴۶ ۔ عبدالقادر (ڈاکٹر علی حسن) : "نظرۃ عامۃ فی تاریخ الفقہ الاسلامی" ، جزو اول ، قاہرہ ، ۱۹۴۲ء ۔

۱۴۷ ۔ عرنوس (محمود) : "تاریخ القضاء فی الاسلام" ، قاہرہ ، ۱۹۳۴ء ۔

۱۴۸ ۔ الفقی (محمد حامد) : "اثر الدعوۃ الوہابیہ" ، مصر ، ۱۳۵۴ھ ۔

۱۴۹ ۔ الکنوی الہندی (محمد) : "الفوائد البہیۃ فی تراجم الحنفیہ مع التعلیقات السنیہ" ، مصر ، ۱۳۲۴ھ ۔

۱۵۰ ۔ مبارک (ڈاکٹر زکی) : "کتاب الام" پر اس کا رسالہ ، مصر ، ۱۹۳۴ء ۔

۱۵۱ ۔ مشرفہ (عطیہ مصطفیٰ) : "القضاء فی الاسلام" مصر ، ۱۹۳۹ء ۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۱۱۔ دیگر کتب عربی

۱۵۲ ۔ ابن حزم : "الفصل فی الملل والاھوء والنحل" ، مصر، طبع اول، ۱۳۴۷۔۱۳۴۸ھ، پانچ اجزا۔

۱۵۳ ۔ ابن خلدون : "المقدمہ" ، مطبع بھیہ، مصر۔

۱۵۴ ۔ ابن عبد ربہ : "العقد الفرید" ، مطبع مصطفیٰ محمد، مصر، ۱۹۳۵ء، چار اجزا۔

۱۵۵ ۔ ابن قتیبہ : "عیون الاخبار" ، مطبع دارالکتب المصریہ، قاھرہ۔

۱۵۶ ۔ ابن منظور : "قاموس لسان العرب"۔

۱۵۷ ۔ ابو یوسف : "کتاب الخراج" ، بولاق، ۱۳۰۲ھ، الجریدۃ الرسمیۃ اللبنانیہ۔

۱۵۸ ۔ الافغانی (جمال الدین) و عبدہ (شیخ محمد) : "العروۃ الوثقیٰ" ، مطبع اھلیہ، بیروت ۱۹۳۳ء۔

۱۵۹ ۔ سلیمان (شیخ محمد) : اس کا رسالہ "بای شرع نحکم" ، قاھرہ، ۱۹۳۶ء۔

۱۶۰ ۔ شاکر (احمد محمد) : "الشرع واللغۃ" ، قاھرہ، ۱۹۳۴ء۔

۱۶۱ ۔ الشھرستانی : "الملل والنحل" (برحاشیہ ابن حزم)۔

۱۶۲ ۔ العارف (عارف) : "القضاء بین البدو" ، مطبع بیت المقدس، ۱۹۳۳ء۔

۱۶۳ ۔ شاہ ولی اللہ دہلوی : "حجۃ اللہ البالغہ" ، مطبع منیریہ، ۱۳۵۲ھ۔

۱۶۴ ۔ عبدہ (شیخ محمد) : "الاسلام والنصرانیۃ مع العلم و المدینہ" ، مطبع المنار، مصر، ۱۳۵۰ھ۔

۱۶۵ ۔ الغزالی : "احیاء علوم الدین" ، مطبع عثمانیہ مصریہ، ۱۹۳۳ء، چار اجزا۔

۱۶۶ ۔ "قانون اصول المحاکمات المدنیۃ" و "قانون الموجبات اللبنانی"۔

۱۶۷ ۔ الماوردی "الاحکام السلطانیہ والولایات الدینیہ" ، مطبع محمودیہ تجاریہ، مصر۔

۱۶۸ ۔ "مجلۃ الاحکام العدلیہ" اور اس کی شروح جو مسعود آفندی، علی حیدر، باز، فہمی، محاسنی اور اتاشی وغیرہ کی لکھی ہوئی ہیں۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۱۶۹۔ "مجموعة القوانين" ' مطبع صادر' بيروت۔

۱۷۰۔ "النشرة القضائية اللبنانيه"۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

غیر عربی ماخذ

1. ABDURRAHIM : Muhammadan Jurisprudence. London and Madras, 1911.
2. AGHNIDES : Muhammadan Theories of Financé. New York, 1916.
3. ALI, Dr, ZAKI :Islam in the World. Lahore, 1947.
4. ALLEN : Law in the Making. Oxford, 1930.
5. AMEER ALI : The Spirit of Islam. London, 1949.
6. AUSTIN : Jurisprudence, Student's edition. London, 1920.
7. BONNIER : Traite des preuves. Paris, 1888.
8. COLN ET CAPITANT : Cours elementaire de droit civil francais. Paris, 1923-25, 3 Vols.
9. COULANGES, F. : de-La cite antique. Paris, 1923.
10. DIAMOND : Primitive Law. London, 1935.
11. THE ENCYCLOPEDIA OF ISLAM : Leiden and London, 1908-1938.
12. ESMEIN : Cours elementaire d'histoire du droit francais. Paris, 1921.
13. GEIGER : Judaism and Islam, translation by Young. Madras, 1898.
14. GIBB : Mohammedanism. Oxford, 1949.
15. GIRARD : Manuel elementaire de droit romain. Paris, 1924.
16. GIRARD : Textes de droit romain. Paris, 1923.
17. GLASSON, TISSIER ET MOREL : Traite the orique et pratique de procedure civile. Paris, 1925-36, 5 Vols
18. GOADBY : Introduction to the Study of Law. London, 1921.
19. GOLDZIHER : Le dogme et la loi de l'Islam. Paris, 1920.

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

20. HARRIS : Principles and Practice of the Criminal Law, London, 1926.
21. MUHAMMAD IQBAL : Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam. Lahore, 1930.
22. ISLAMIC REVIEW : Working, Surrey. England, 1949–1951.
23. THE JEWISH ENCYCLOPEDIA : Revised edition. New York, 1925.
24. KENNETT : Bedouin Justice. Cambridge, 1925.
25. KREMER (von) : Culrurgeschichte des Orients under den Chalifen. Wien, 1875.
26. LAOUST, H. : Le Traite de droit public d'Ibn Taimiya. Beyrouth, 1948.
27. LAOUST, H. : Le Precis de droit d'Ibn Qudama. Beyrouth, 1950.
28. LEE : Historical Jurisprudence. London, 1911.
29. MAHMASSANI. SOBHI : Les Idees economiques d'Khaldoun, Lyon 1932.
30. MAINE (H S) Ancient Law. London, 1927.
31. MASSIGNON, LOUIS : Situation de l'Islam. Paris. 1939.
32. MASSIGNON : Annuaire du monde musulman. Paris, 1923, 1929 and 1954.
33. MULLA : Principles of Muhammadan Law. Calcutta, 1938.
34. MONTESQUIEU : De l'esprit des lois. Paris, Flammarion, 2 Vols.
35. NOELDEKE : Geschichte des Qorans, Goettingen, 1860.
36. OSTROROG : The Angora Reform. London, 1927.
37. PLANIOL : Traite elementaire de droit civil. Paris, 9me ed., 3 vol.
38. POLLOCK : A first Book of Jurisprudence. London, 1918.
39. POLLOCK : Introduction and notes to Maine's Ancient Law. London, 1914.
40. SALMOND : Jurisprudence. London. 1924.
41. SCHACHT, T. The Origins of Muhammadan Jurisprudence. Oxford, 1950.

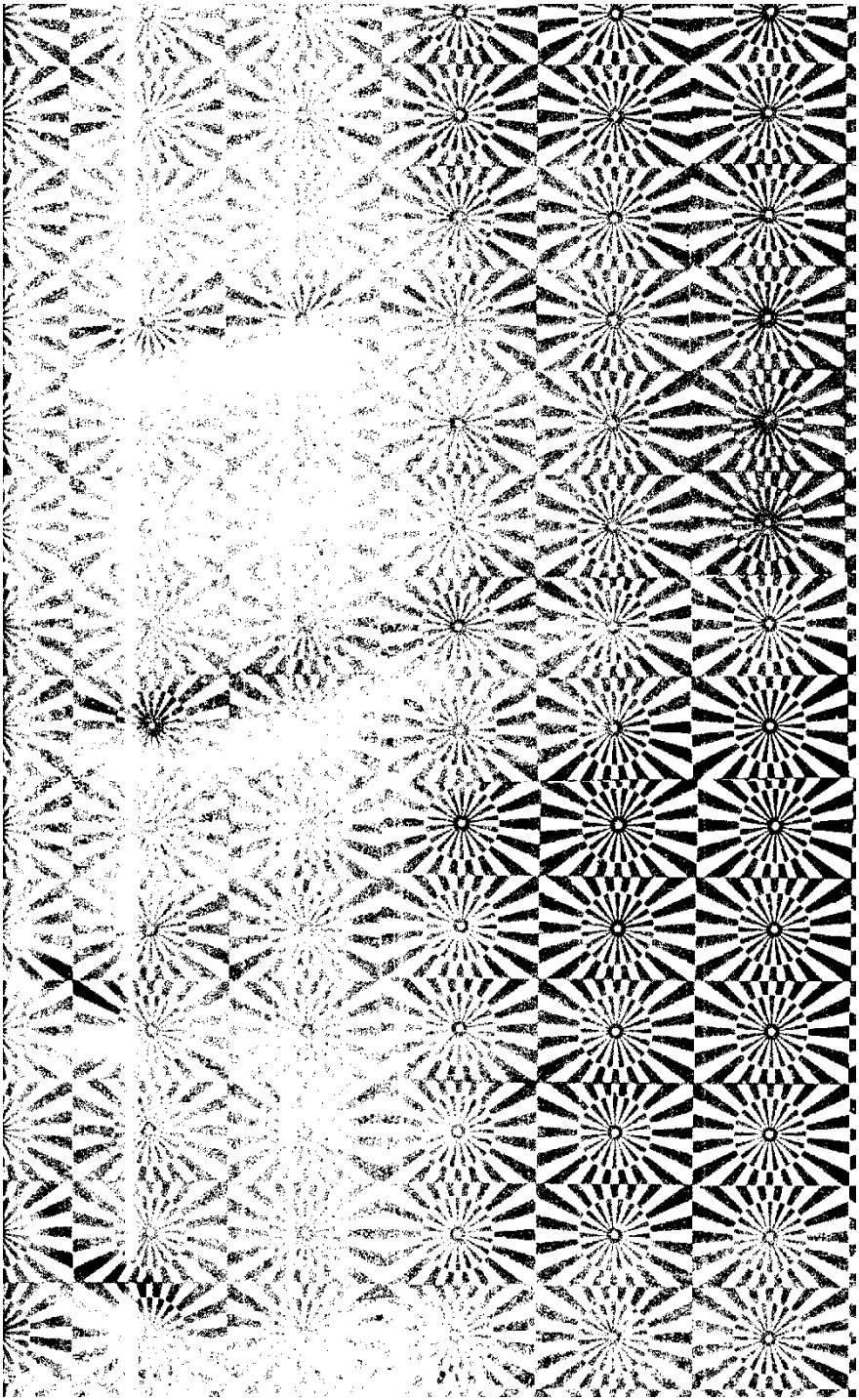
محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

42. SMITH, W, G. : Modern Islam in India. Lahore, 1946.
43. SYMONDS, R. : The Making of Pakistan. London, 1949.
44. WELLES (Sumner, G ed.): An Intelligent American's Guide to the Peace. New York, 1945.
45. WILSON : Digest of Anglo-Muhammadan Law. Calcutta, 1921.
46. WUSTENFELD, F. : Der Imam el-Schafi and sein Anhanger. Goettingen.
47. WUSTENFELD : Vergleichungs Tabellen, der Muhammedanischen und Christichen Zeitrechnun-ng. Leipzig, 1954.

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com



محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ